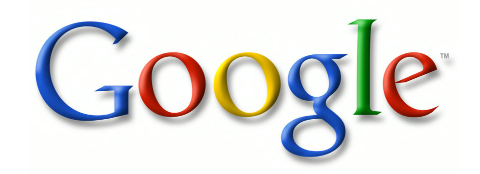


This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

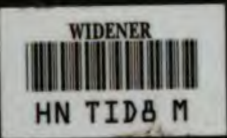
Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


WIDENER
HN TID8 M

Phil 3310.1.127

HARVARD COLLEGE LIBRARY



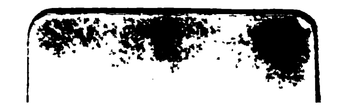
FROM THE BEQUEST OF

JAMES WALKER

(Class of 1814)

President of Harvard College

"Preference being given to works in the Intellectual and Moral Sciences"



Günther und Clemens.

Offene Briefe

von

Dr. P. Knoodt,
Professor der Philosophie an der Universität zu Bonn.

I.

Wien, 1853.
Wilhelm Braumüller,
k. k. Hofbuchhändler.

Phil 3310.1.12.7

HARVARD COLLEGE
MAY 13 1922
LIBRARY
Walker fund
(3 vols. in 1)

„Ohne Weiteres die Pfeiler des Nothdaches über dem großen Werke der Kirche mitten unter der Arbeit umstürzen wollen, könnte nur reactionärer Bornirtheit zu Sinne kommen, die unterschiedslos nach dem Alten begehrt, sei es gut oder schlecht, todt oder lebendig für diese Zeit.“

Hist.-polit. Blätter.

Vorwort.

Der Verfasser hat nachfolgenden Bogen eben nur ein Wort vorzusetzen, die Bitte nämlich: die größere Bogenzahl nicht von vornherein auf den letzten, sondern auf den ersten der beiden Namen zu beziehen, welche das Buch als Titel trägt. Handelte es sich um nichts weiter, als die schlechtberathenen Ausfälle, die Clemens gegen Günther gerichtet, zurückzuweisen, so hätte dies allerdings mit viel geringerem Aufwande geschehen können; der Verfasser beabsichtigte aber etwas mehr. Er wollte versuchen, ob vielleicht die vorlauten Gegner der Günther'schen Philosophie insgesammt dadurch zu beschwichtigen seien, daß man ihnen die Kenntnißnahme dessen, was sie bisher mit so glühendem Eifer verketzert, möglichst erleichtere. Er sammelte deßhalb die in Günther's Werken zerstreut sich findenden und wechselseitig sich ergänzenden Aussprüche desselben über die wichtigsten, in Controverse gezogenen Probleme der christlichen Philosophie und

reihte sie so aneinander, daß selbst ein flüchtiger Ueberblick jeden Unbefangenen überzeugen muß: von Widerspruch gegen die Lehre der Kirche könne hier keine vernünftige Rede sein, und nur Unkenntniß — um nicht zu sagen Unvernunft, oder gar Lüge und Verleumdung! — habe jene Aussprüche so mißdeuten können, wie es bisher geschehen. Und so sind es denn Günther's eigene Aussprüche und zwar in größerer Auswahl, welche die Zahl nachfolgender Bogen rechtfertigen mögen. Nehmen aber auch diese eben deßhalb ein bleibenderes Interesse in Anspruch, als die bloße Polemik gegen Clemens es vermöchte; so wollen sie doch nichts weniger, denn als ein solcher Inbegriff der Günther'schen Philosophie angesehen werden, auf welchen erneuerte Zanksucht ohne Weiteres — ohne Studium der Quellen selber sich berufen könnte. Es bleibt vielmehr nach wie vor dabei, daß man über die Werke eines Denkers am wenigsten dann aburtheilen dürfe, wenn man sie nicht einmal — gelesen, geschweige denn Sinn und Verständniß derselben sich eigen gemacht.

Bonn, am Pfingstfeste 1853.

I. Brief.

Die „Partei."

Lieber Freund!

Soll ich unsern hochverehrten Meister und Freund beklagen, der vor drei Decennien den Kampf mit der verführerischen Dialektik einer stolzen antichristlichen Wissenschaft auf sich nahm, um nicht etwa blos der verachteten positiven Theologie ihren ehrenvollen Platz in der Wissenschaft wieder zu erobern, nein, um dem Christenthume die Wissenschaft selber, und dieser das Christenthum zu erobern; soll ich unsern Anton Günther beklagen, daß er nach so großartigen Leistungen im Dienste der Wissenschaft und der Kirche es erleben muß, daß ein junger Laie an ihn herantritt, und die Faust gegen ihn ballt? Oder soll ich vielmehr diesen beklagen ob seines Bemühens, die Krone des Verdienstes jenem vom Haupte herunterzuzerren und mit stolzem Fuße niederzutreten?

Als ich die Schrift meines Collegen, Herrn Dr. Clemens, gelesen hatte, und beim Zuschlagen mein Blick wieder auf das Titelblatt fiel, da mußte ich mich erstaunt fragen: wie war es möglich, ein solches Machwerk mit der Ueberschrift: „Die specula-

tive Theologie Anton Günther's und die katholische Kirchenlehre", in die Welt hinauszuschicken, das im rechten Lichte besehen doch nichts ist, als ein grämliches Zerrbild von Günther's Speculation, ein Zerrbild auch der katholischen Kirchenlehre, um darauf hin das „Crucifige eum" dem katholischen Volke und das Anathem dem kirchlichen Oberhaupte auf die Zunge legen zu können?

Mißtrauend aber meinem eigenen Urtheile, wendete ich mich an das Deinige, mein lieber Freund, und Du antwortetest mir:

„Ich habe die Schrift des Clemens mit geschärfter Aufmerksamkeit durchgelesen, — und was halte ich davon? Sehr wenig und sehr viel! Sehr wenig, denn sie enthält wesentlich keine neuen Angriffe gegen Günther und seine Schule. Sehr viel, denn sie vereinigt alle bisher versuchten Angriffe und zwar in einer Form, die mir unwillkürlich das Geständniß abnöthigte: man habe hier einen so wohl überlegten und so sehr auf den Effect, auf Massenwirkung berechneten Angriff vor sich, wie noch nie einer im Kriegsrathe unserer Gegner beschlossen worden. Wer mit dem Dualismus Günther's nicht sehr vertraut ist — und deren sind zur Zeit nur Wenige, — also die übergroße Mehrheit wird ohne Weiteres das Vorurtheil, welches ihr durch Clemens so zudringlich nahe gelegt wird, sich aneignen: Günther und seine Schule stehen im offenbaren Widerspruche zu den Lehren der Kirche."

So hatte ich denn aus Deinem Munde eine Bestätigung meines Urtheils: daß in der schlau berechneten Form, aber auch nur in der Form, das Verführerische und Gefährliche der Clemens'schen Briefe liege.

Und siehe da, als ich mich eben darangeben wollte, diese Form zu zerbrechen, und das im übertünchten Grabe modernde Todtengerippe bloszulegen, da lieferte auch schon die „Volkshalle" den Beweis, daß diese Schrift nur „auf Massenwirkung" berechnet sei, und zwar in der „Zugabe" Nr. 146. Köln, Sonntag 13. März 1853."

Merkwürdiges Zusammentreffen! Der 13. März, an welchem die Volkshalle sich verleiten ließ, in die Posaune des jüngsten Gerichts über „die Anhänger der Günther'schen Schule" zu stoßen, war der Passionssonntag, ein Tag, gewidmet und geheiligt dem Andenken des Leidens Christi, welches eine Folge der menschlichen Leidenschaften war. Beides — Leiden und Leidenschaft — stellt sich bedeutsam genug in dem evangelischen Abschnitte dar, welchen die Kirche für diesen Tag ausgewählt: Lüge und Haß im Streite gegen den Urheber der Wahrheit und des Friedens, in einem Streite, der mit Lästerungen begann und mit Steinwürfen endete. Und doch vermeinte man, bei solcher Procedur im vollsten Rechte zu sein. „Sagen wir nicht mit Recht, daß Du ein Samaritan bist und den Teufel hast?" und: Nun sehen wir es ja: daß Du den Teufel hast!" Man sah das gerade Gegentheil von dem, was man gesagt; und doch sollte das Gesehene als unleugbarer Beweis für das Gesagte gelten! —

Seit 8 Jahren (damals kam ich, ein Güntherianer, als Professor der Philosophie nach Bonn) hatte Dr. Clemens die Lehre Günther's vom Katheder herab und an andern Orten immer

und immer wieder bekämpft *), und es sind des Lehrers Ergüsse durch seine Zuhörer so überall hin unter Volk und Clerus ausgestreut worden, dem Lehrer selber aber in hundertfachem Echo als allgemeine Land- und Stadt-Klagen wieder zugetragen worden, daß dieser darin die Bestätigung seiner Anklagen fand, und sofort mit unerschütterlicher Ueberzeugung ausrief: Habe ich nun nicht Recht zu sagen, habe ich es nicht immer gesagt, daß „die Lehren des Wiener Philosophen in den wesentlichsten Punkten der katholischen Kirchenlehre widersprechen;“ und ist es also nicht „meine Pflicht, durch eine gründliche (?) Erörterung der Gefahr möglicher Zerwürfnisse und Spaltungen im Schooße der katholischen Kirche Deutschlands rechtzeitig vorzubeugen?“ (S. III. und IV.)

Und wie stellt sich Dr. Clemens an, um Günthern und seiner Schule den gewünschten tödtlichen Schlag zu versetzen?

„Da ich weiß, daß mir im Streite mit einer zahlreichen Partei die Stimme zuerst versagen würde, so wollte ich nicht durch eine (den Weg der philosophischen Prüfung und Widerlegung einschlagende) Schrift, die ohnehin bei jedem Anhänger dieser Partei für widerlegt gelten würde, sobald nur von Einem aus ihrer Mitte eine Entgegnung erschienen wäre, zu unfruchtbaren und endlosen Schulzänkereien Anlaß zu geben.“ (S. V.)

Ich unterbreche hier für ein paar Augenblicke den Context, da schon diese wenigen Worte, näher besehen, die Manier ihres Verfassers: Lästerung und Widerspruch in sich selber — in auffallend-

*) Vergl. das Vorwort seiner Schrift: „Die speculative Theologie A. Günther's und die katholische Kirchenlehre.“ Köln 1853.

ster Weise kennzeichnen. Dr. Clemens scheut es, die ihm verhaßte Philosophie philosophisch zu prüfen und zu widerlegen. Und warum? „Um nicht zu endlosem Schulgezänke Anlaß zu geben." Ist diese Scheu gegründet, ist unsere Schule in der That so zanksüchtig, daß sie darin nicht leicht ein Ende findet; warum lästert uns Dr. Clemens in Einem und demselben Athemzuge hinwieder als eine so fanatisch bornirte Partei, daß seine Schrift „bei jedem Anhänger derselben für widerlegt gelten würde, sobald nur von Einem aus ihrer Mitte eine Entgegnung erschienen wäre?" Was berechtigt ihn überhaupt uns als „Partei" zu brandmarken? Eine Schule durfte er uns nennen, aber nicht eine Partei. (Vergl. über die Bedeutung der „Schule" innerhalb der Kirche: Baltzer „Neue theologische Briefe an Dr. Anton Günther." Ein Gericht für seine Ankläger. Breslau bei Aderholz, 1853. S. 4. ff.) Hätte doch Dr. Clemens an das furchtbar ernste Wort sich erinnert: In quo alterum iudicas, te ipsum condemnas (worin Du einen Andern richtest, darin verdammst Du Dich selbst). Was ist Herr Clemens mit seinen Freunden und Treibern? Eine Schule nicht, also eine Partei innerhalb der katholischen Kirche. Und hat dieselbe nicht in echter Parteitaktik die Clemensschen Briefe sogleich zu einer Parteischrift gemacht, indem sie, wie ich eben erst erwähnte, eine zudringliche Anpreisung derselben alsbald in die Volkshalle schwärzte, was sie um der Ehre dieses Blattes willen nimmer hätte thun sollen. Aber das Parteiinteresse hat in der Wahl der Mittel zum Zwecke ein weites Gewissen. — Wohl weiß ich, daß diese Partei es liebt, sich mit der katholischen Kirche selber zu verwechseln; nur weiß ich nicht, ob ich darin die

Demuth und Bescheidenheit und die Ehrfurcht vor den von Christus eingesetzten Organen der kirchlichen Auctorität bewundern, oder ob ich auch darin wieder nur eine Parteitaktik erblicken soll. Auch in jener Zugabe der Volkshalle erlaubt sich die Partei jene Verwechselung. Denn also heißt es: „Indem Wir somit nicht die Kritik eines Philosophen, sondern die h. katholische Kirche selbst in ihren auf den Concilien bestimmt formulirten Glaubenssätzen gegen das Günther'sche Lehrgebäude sich aussprechen hören, müssen wir, wenn anders der Entschluß in uns feststeht, unsere Meinung unter die ausdrückliche Lehre der Kirche zu beugen, nothwendig zur Verwerfung jener neologischen Philosophie uns gedrängt sehen. Die meisten Anhänger der Günther'schen Schule sind, wie wir mit Recht voraussetzen, in der vollen Ueberzeugung, einer katholischen Philosophie zu huldigen, in jene Richtung hineingezogen worden, und werden unzweifelhaft Angesichts des so klar aufgedeckten Widerspruchs der Wiener Philosophie mit der katholischen Kirchenlehre ihre Anhänglichkeit an jenes System fortan zurückziehen." Also — wenn „nur von Einem aus ihrer Mitte eine Entgegnung erschienen ist" (von Herrn Dr. Clemens nämlich), so „gilt bei jedem Anhänger dieser Partei" das Günther'sche Lehrgebäude „für widerlegt", und zwar für widerlegt von der h. katholischen Kirche selbst." In quo alterum iudicas, te ipsum condemnas!

Wie? Weil Dr. Clemens Stellen aus Günther's und seiner Schüler Schriften herausgerissen und mit Stellen aus Concilien und Vätern zusammengestellt hat, so ist der „Widerspruch mit der katholischen Kirchenlehre klar aufgedeckt?" Dr. Clemens, „Einer aus ihrer Mitte", hat gesprochen, und sofort müssen „die

Anhänger der Günther'schen Schule ihre Anhänglichkeit an dieses System zurückziehen?" Ist es denn gar nicht denkbar, daß Herr Clemens den citirten Stellen einen falschen Sinn untergelegt, und daher auch falsche Schlußfolgerungen daraus gezogen habe?? Und wirklich hat Herr Baltzer schon in der oben citirten Schrift erbauliche Proben von der Clemens'schen Auslegung der Concilienschlüsse und der aus Kirchenvätern entnommenen Aussprüche gegeben; und andere hat er nachzuliefern versprochen. Ich aber hoffe den Nachweis nicht schuldig zu bleiben, daß es Dr. Clemens nicht besser ergangen sei mit den aus Günther's Schriften citirten Stellen, ja daß er sogar Lehren dem Günther in den Mund gelegt habe, die dieser als die Lehren Anderer bekämpft und verwirft.

Freilich sucht Dr. Clemens dem letzteren Vorwurfe im Voraus dadurch die Spitze abzubrechen, daß er bemerkt: „Die Behauptung, daß Jemand einen Philosophen nicht verstanden habe, blos weil er als ein Gegner desselben auftritt, oder dessen Lehren unkirchlich findet, verräth, wenn sie nicht mit schlagenden Beweisen dargethan wird, schülerhafte Befangenheit oder Unredlichkeit und Feigheit." (S. VI.) Zum Unglücke für ihn läßt er aber doch „die schlagenden Beweise" etwas gelten, und darum hoffe ich auch ungeachtet meines Nachweises, daß er Günther'n vielfach nicht nur „nicht verstanden," sondern gänzlich mißverstanden habe, dem Vorwurfe sowohl der schülerhaften Befangenheit „als der Unredlichkeit und Feigheit" zu entgehen.

Ich greife nun wieder den abgebrochenen Faden des Contextes auf. Dr. Clemens scheut „den Weg philosophischer Prüfung und Widerlegung; welchen Weg schlägt er nun statt dessen ein? „In

der Theologie (so fährt er fort) gibt es wenigstens für den Katholiken eine entscheidende Auctorität, und das kirchliche Dogma liefert den untrüglichen Maßstab zur Beurtheilung einer Lehre, selbst einer philosophischen. Denn nach dem alten Grundsatze: daß dasjenige, was der von Gott geoffenbarten Wahrheit des Glaubens widerspricht, keine Wahrheit sein könne, folgt aus dem Widerspruche der Ergebnisse einer philosophischen Speculation mit dem kirchlichen Dogma (wenn anders Folgerichtigkeit in jener Speculation ist) mit Nothwendigkeit, daß dieselbe falsch sei. Der zuletzt von mir angegebene Weg führt mich also unmittelbarer und sicherer zum Ziele." (S. V.)

„Ich stellte die Ergebnisse der Speculation Günther's ganz einfach mit dem Lehrbegriffe der katholischen Kirche zusammen, damit sich aus der Vergleichung ergebe, inwiefern beide mit einander übereinstimmen oder von einander abweichen." (S. 4)

Auf diesem Wege hofft Herr Clemens, dem die Zeit etwas lange zu werden scheint, bis er zu seinem „Ziele" kommt, ein kirchliches Anathema zu erwirken, und so mit einem Rucke die Günther'sche Philosophie aus der Welt, d. h. sich und noch manch Anderem aus dem Wege zu schaffen.

Es will mir aber bedünken, als ob er auch noch aus einem andern Grunde diesen unmittelbar zum Ziele führenden Weg eingeschlagen habe. „Jeder singt nur das Lied, das er gelernt hat," so begann Herr Domvicar Kolping seine Rede auf der Generalversammlung der katholischen Vereine Deutschlands, nachdem Dr. Cl. die seinige beendigt hatte *). Und in der That hat dieser von dem

*) Verhandlungen der 6. Generalversammlung. Münster 1853. S. 227.

Augenblicke an, wo er die Lehren Günther's in seinen Vorlesungen zu bekämpfen beschloß, nie ein anderes Lied, als Spott und Grabesgesang auf Günther und dessen Schule, seinen Schülern vorgesungen, als welches er jetzt auch dem Publicum zum Besten gibt. Er war es daher auch nicht blos sich selber, er war es auch seinen Schülern schuldig, endlich einmal seinen Katheder aus den vier Wänden des Hörsaales herauszutragen und auf den offenen Marktplatz hinzustellen und öffentlich sich hören zu lassen, damit das gläubige und das wissenschaftliche Publicum ihm den Virtuosen-Preis zuerkennen könne.

Dadurch bin aber auch ich genöthigt, auf den Kampfplatz zu treten, mag ich wollen oder nicht. Ich bin es mir selber, ich bin es meinem hochverehrten Meister Anton Günther, ich bin es meinen Schülern, meinen Mitpriestern, dem geärgerten katholischen Volke, ich bin es auch meinem Bischofe schuldig, daß ich jetzt den Mund aufthue und zeige: Ihr lieben Leute, so steht Günther und seine Schule und so stehe ich nicht zur Kirche, wie Herr Clemens uns gestellt hat! Diese verkehrte Stellung, in die er uns in den Augen Vieler geschoben, habe ich wieder in die ursprüngliche und wahre Stellung zurückzuschieben. Daß mir dieses der Wahrheit gemäß gelingen möge, dazu wolle Gott mir seinen Beistand schenken!

Ehe ich aber diese Arbeit unternehme, drängt es mich, noch eine andere Doppelerklärung öffentlich abzugeben. Dr. Clemens hat nämlich seine theologischen Waffen, wahrscheinlich, weil sie ihm nicht scharf genug waren, mit Gift bestrichen. Er zeiht den Anton Günther der „Frivolität," der „Gemeinheit," der „Verhöhnung der katholischen Lehre," der „Lästerung gegen Gott,"

der „Giftmischerei“ u. s. w., und schließt sein Buch mit dem „Erachten“: daß das Lesen von Günther's Werken „nur dazu geeignet sein könne, besonders in jugendlichen Gemüthern, die Scheu und Achtung vor dem Heiligen zu ersticken, den Geist christlicher Demuth und des kirchlichen Gehorsams zu entkräften, und ein leichtsinniges, hoffärtiges, rohes und burschikoses Wesen in der Wissenschaft und im Leben zu fördern.“ Ueberdies läßt er seinen theologischen Freund von der Schule Günther's sagen, daß dieselbe ein Sammelplatz von „Rationalisten und Neologen“ sei.

Was zuerst diesen gegen Günther's Schule gerichteten Vorwurf betrifft, so schließe ich mich hiemit der Erklärung, die Herr Domcapitular Baltzer (l. c. S. 16) abgegeben hat, an: daß nämlich, „so lange Herr Clemens die nöthigen Beweisgründe nicht beibringt, die angeklagten Mitglieder der Schule nicht nennt, sich also wegen seiner Beschuldigung nicht rechtfertigt, mir nichts übrig bleibt, als ihn der Verleumdung *) zu beschuldigen!“ Was hätte übrigens auch die Praxis der Schüler mit der Lehre des Meisters zu thun?

---

*) Dieser Teufel der Verleumdung geht übrigens schon lange in der Erzdiözese Köln um, und wird gelegentlich über die Grenzen derselben hinausgeschickt. Es scheint also auch dieses zur Taktik der „Partei“ mitzugehören. So wußte man in's „Univers“ (v. 13. Mai d. J.) — in dieses jüngst so viel besprochene Blatt (vielleicht eben deßhalb) einen Artikel einzuschwärzen, welcher dieselbe, nur aus dem Deutschen in's Französische übertragene Verleumdung enthält, die in der „Volkshalle“ verbreitet worden. Wie weit muß es gekommen sein, wenn der Verleumdung ihre eigene, ihre Muttersprache nicht mehr genügt, um Haß und Zwietracht allenthalben in die Kirche zu säen!

Was zweitens die gegen Günther gerichteten Anklagen betrifft, so genügt es mir nicht, an den betreffenden Stellen die Richtigkeit derselben nachzuweisen; sondern es drängt mich, schon hier meinem hochverehrten Meister ein Zeugniß abzulegen. Ich habe nämlich in früher Jugend das Studium von Günther's Werken begonnen, ich habe dieselben später wiederholt, ich habe sie alle gelesen; ich habe auch das Glück eines dreijährigen persönlichen Umganges mit Günther genossen. Ich darf daher wohl auch sagen, daß ich demselben in jeder Beziehung mehr und Besseres verdanke, als irgend einem anderen Menschen.

Und auch gegenwärtig noch ist es Anton Günther, dem ich fort und fort die eindringlichsten Mahnungen zur Geduld, zur Sanftmuth, zur Demuth, zu einem heiligen Wandel verdanke. Ich habe noch nicht die Worte vergessen, womit er mich im verflossenen Jahre zur Geduld mahnte: „Es handelt sich für uns jetzt, wie damals als Jesus auf dem Berge Tabor verklärt wurde, nicht um ein Hüttenbauen, sondern um einen Weg vom Berge herab in die Niederung des Jammerthals, wo es gilt: In patientia possidebitis animas vestras!" Und fürwahr! Geduld thut Noth gegenüber den Mitteln, deren man seit einigen Jahren gegen die „neue Schule" sich bedient; und gegenüber dem ungeduldigen Drängen, wodurch man Rom ein Verdammungsbreve abzuringen sucht."

Nicht vergessen habe ich die Mahnung Günther's in seinem vorletzten Briefe, wodurch er mein niedergebeugtes Gemüth aufrichtete: „Der Geist des Herrn wird uns mit Trost, Licht und Kraft beistehen, wenn wir nicht ermangeln, Ihm unser Gehör rein und offen zu erhalten für jede Einsprache, und uns angelegen sein

lassen: daß unser Bekenntniß in Wort und Werk unserer gewonnenen Erkenntniß kein Schuldner bleibe!"

Leuchtend stehen auch noch die Worte vor meiner Seele, die er an meinem Namensfeste mir zurief: „Seelenruhe wünsche ich Dir, — nach der Ruhe deiner Seele trachte auf dem Wege der Sanftmuth und herzlichen Demuth Christi, der dreimal seinen Petrus fragte: Liebst du mich? — Wir können bei der gegenwärtigen Lage der Dinge auf nichts pochen. Und wenn diese auch eine bessere wäre, so würde es sich doch nicht geziemen für die Sache, die wir vertreten."

Möge der Leser diese, meinem durch Herrn Clemens Ausfälle tief verletzten Gemüthe abgedrungenen Mittheilungen aus Briefen Günther's mir zu gut halten!

Du aber mein lieber Freund, den ich bei Günther zuerst kennen und dann immer mehr schätzen lernte, du weilst in seiner unmittelbaren Nähe, du erfreust dich täglich seines traulichen Umganges, du kennst ihn am besten. Du wirst mit mir in Hinblick auf unsern Gegner ausrufen: Herr, verzeihe ihm, er wußte nicht, was er that, als er auf den Meister der ihm verhaßten Schule und auf diese selber Steine warf.

II. Brief.

Der Dualismus.

Lieber Freund!

Du hast in Deinem Antwortschreiben auf meinen letzten Brief Deine Unzufriedenheit über meinen Entschluß ausgesprochen, die Briefe des Dr. Clemens nicht in derselben Reihenfolge zu beantworten, in welcher sie gedruckt dem Publicum vorliegen. Denn von jeher bist Du mit dem höchsten Interesse dem gesammten Entwicklungsgange der Philosophie, als des selbst in seinen Verirrungen großartigen Versuches der Menschheit, über sich selbst und über alles thatsächlich Gegebene zum gründlichen Verständniß zu kommen, gefolgt, während Dich die Streitigkeiten der philosophischen und theologischen Schulen über einzelne Gegenstände der Speculation anscheinend kalt ließen. Auf die leitenden und bestimmenden Principien der Schule richtet sich stets Dein Blick und den einzelnen Consequenzen derselben schenkst Du, so lange es sich noch um den Kampf und den Sieg der Principien selber handelt, nur insofern Beachtung, als es Dir nothwendig erscheint, um jene vollkommen würdigen zu können. Eben darum hat die Ueberschrift des 1. Clemens'schen Briefes „die Stellung Günthers und seiner Schule zur

kirchlichen (?) Vergangenheit" Dich am meisten angesprochen, und je weniger der Inhalt dieses Briefes Deine Wißbegierde befriedigt hat, um so mehr erwartest Du von mir wenigstens einigen Ersatz für Deine getäuschte Erwartung. Sofort aber war es die Ueberschrift des 2. Briefes: „das Verhältniß der Philosophie und Theologie, des Wissens zum Glauben, der Schule zum kirchlichen Lehramte", welche Deine Neugierde in Spannung versetzte. Und nachdem Du auch diesen Brief nur mit herzlichem Bedauern gegen dessen Verfasser bei Seite gelegt hattest, da verlangtest Du von mir ein ernstes Wort über freie und unfreie, katholische und unkatholische Forschung. —

Und so erwartet denn Deine Ungeduld von mir Nichts weniger, als daß ich die Höhen speculativer Standpunkte erklimme und von hier aus die philosophischen Principien der Scholastik zeichne, in großen Zügen sowohl die unleugbaren Verdienste derselben um Wissenschaft und Kirche schildernd, als auch das Schuldbuch derselben aufrollend, um sofort die Bedeutung und Berechtigung der Günther'schen Philosophie nachweisen zu können. Von selbst würden mich dann diese Erörterungen hinübergeführt haben auf die wichtige und folgenschwere Günther'sche Verhältnißbestimmung zwischen Philosophie und Theologie, vernünftiger Forschung und kirchlichem Lehramte.

Und erst dann, wenn ich mich dieser Doppelarbeit mit Ehren entledigt haben würde, hättest Du mir auch erlaubt, zu versuchen, ob es mir gelingen werde, den Vorwurf der Häresie von einzelnen Lehren Günther's, als denknothwendigen Consequenzen seiner Selbstbewußtseinstheorie, abzuwälzen. Aber, vergiß nicht lieber Freund, daß ich, wenn auch an Dich, so doch nicht für Dich, sondern zunächst

für den Theil des katholischen Lesepublicums schreibe, welcher in Folge des Clemens'schen Feuerlärms sich und seine Hirten erschreckt fragt: Wie ist es doch möglich gewesen, daß ein katholischer Priester durch die Consequenz seiner philosophischen Principien zu so offenbar unkatholischen Lehren sich verleiten lassen, und daß er so viele seiner Mitpriester zu dergleichen Irrlehren hinüberziehen, und daß die katholische Kirche so lange Jahre ruhig zusehen konnte, wie diese Lehren durch Schriften und von Kathedern herab verbreitet wurden, bis endlich ein junger Laie auftrat, um uns die Augen zu öffnen und uns zuzurufen: die Kirche ist in Gefahr! — Da liegen mir andere Pflichten ob, als Deinem persönlichen Wunsche Rechnung zu tragen. „In die Niederung des Jammerthales" muß ich hinabsteigen und dem Herrn Dr. Clemens Schritt für Schritt folgen, um den Verdacht gegen mich und die Schule zu vernichten, als ob wir Neuerer seien in der Kirche Gottes, die, anstatt aus dem Brunnen des Lebens zu schöpfen, den Giftquellen der Häresie nachgrüben, schlechte Lehrer, die, anstatt die gesunde Lehre vorzutragen, „ein leichtsinniges und burschikoses Wesen in die Wissenschaft und ins Leben einführen." Erst dann, wenn wir dieses gelingen sollte, mag es gerechtfertigt erscheinen, der vernünftigen Forschung im Allgemeinen ihre unveräußerlichen Rechte zu vindiciren, und über alte und neue Scholastik und Antischolastik ein Wort zu sprechen.

Ich beginne also, frei von jedem anderen Wunsche, als die Wahrheit zu erkennen und festzuhalten, mit der Untersuchung der kirchlichen und Günther'schen Lehren — nach dem Vorgange von Dr. Cl., und wende mich jetzt zum 3. Briefe desselben, welcher sich die Aufschrift gesetzt: „der Günther'sche Dualismus und die Kirchenlehre."

„Obwohl — so heißt es da gleich anfangs*) — der Ausgangspunkt der Günther'schen Philosophie, welche, gleichwie die Cartesische, als das erste und zunächst einzig Gewisse für den Menschen das Sein des im Selbstbewußtsein sich als die reale Ursache seiner Erscheinungen erfassenden Denkgeistes ansetzt, und den letzteren erst von sich selber aus zur Anerkennung der äußeren sinnlichen Welt und Gottes fortschreiten läßt, so daß, wie Günther sagt (Eur. und Her. 234) „der Geist, wie Princip, so auch Maßstab der Erkenntniß ist, weil er nur in der Art und Weise, wie er sich erkennt, so auch alles Andere erkennen kann," nicht gerade etwas Gleichgiltiges für die auf dem Auctoritätsglauben auferbaute Kirche ist, weil er den menschlichen Geist von vorn herein von jeder Auctorität, bevor er sie geprüft hat, mehr oder weniger unabhängig erklärt, und demselben eine Autonomie zuschreibt, die

*) Es ist auffallend, wie sehr in den jüngsterschienenen Schriften gegen die Günther'sche Philosophie Ton und Charakter von Leichenreden vorherrscht. Sowohl „die philosophische Widerlegung" Dischingers, auf welche Dr. Clemens sich beruft, als „die theologische" des Letztern, auf welche Ersterer sich nicht berufen durfte, weil sie noch nicht die Presse verlassen hatte, sind beide darauf berechnet gewesen, nach der so bestimmt erwarteten und so zuversichtlich vorausgesagten Verdammung der Günther'schen Lehre von Seiten Roms zu erscheinen, also offenbar als letzter Liebesdienst.

Dr. Dischinger war dieser Verdammung so sicher, daß ihm ein Anachronismus begegnete, indem er sein Buch durch den Verleger mit den Worten in die Welt schickte: „die Günther'sche Philosophie, welche in Folge der Verurtheilung vom römischen Stuhle die Aufmerksamkeit auf ungewöhnliche Weise erregte, erfährt hier eine allseitige und systematische Darstellung und Widerlegung." S. „deutsche Volkshalle" 1852, Nr. 288.

er nicht besitzt: so will ich doch hier von der Falschheit dieses Ausgangspunktes, deren Nachweis mehr in das Gebiet der Philosophie gehört, Umgang nehmen und nur einige Lehren hervorheben, welche mir eben so sehr der Kirchenlehre zu widersprechen scheinen, als sie logisch mit jenem falschen Principe zusammenhangen." S. 45 f.

Wenn Dr. Clemens nicht eingehen wollte auf eine Untersuchung des principiellen Anfangs- und Ausgangspunktes der Günther'schen Philosophie, so durfte er denselben auch nicht in solcher Weise bemängeln. Er hebt, ohne sich auf eine genauere Untersuchung einzulassen, als irrthümlich und offenbar verwerflich die Lehre Günther's von der Autonomie des Geistes hervor; und doch, wie stünde es ohne sie um die Vernünftigkeit und Freiheit (sowie um die Creatürlichkeit) des Geistes!

Eben so grundfalsch behauptet Clemens, daß Günther wegen seines philosophischen Ausgangs den menschlichen Geist von vorn herein von *jeder Autorität, bevor er sie geprüft hat*, mehr oder weniger *unabhängig* erkläre. Davon hätte sich Herr Clemens schon überzeugen können, wenn er auf der von ihm citirten Seite aus Eur. und Her. etwas weiter hätte lesen wollen. Denn daselbst wird hervorgehoben, daß der selbstbewußte Menschengeist mit andern Lebensprincipien in einer *Wechselwirkung* stehe, die so beschaffen sei, daß *auch letztere* für ihn zu *Auctoritäten* würden. Es ist aber auch geradezu unmöglich, daß Günther den Menschengeist von jeder Autorität, „bevor er sie geprüft hat", für frei und unabhängig erkläre, weil er den Glauben insofern als die Voraussetzung des Wissens erklärt, als er unter diesem die Erkenntniß der in jenem sich geltend machenden Autoritäten und deren

Vermittlungen versteht, und nur insofern das Wissen oder die Vernunft zur Bedingung des Glaubens macht, als es nur für den Vernünftigen und nicht für den Vernunftlosen Autoritäten gibt. Ich werde aber bei der späteren Erörterung des Günther'schen Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen sowohl auf diese autoritative Abhängigkeit als auf seine Autonomie ausführlich zu reden kommen.

Das aber ist wahr, daß Günther die Gewißheit des Menschen auf das Selbstbewußtsein desselben zurückführt, und demgemäß auch den Denkgeist für das Princip und den Maßstab seines Erkennens erklärt. Der Grund davon aber ist dieser: „All unser Wissen um Realität ist ein vermitteltes, da unmittelbar nur das wahrgenommen wird, was bald darauf Erscheinung genannt wird, wenn es nämlich auf seinen zureichenden Grund bezogen wird, der das Sein heißt, um hiermit seinen Gegensatz zur Erscheinung zu bezeichnen. — Und diese Unterscheidung nimmt der Mensch vor Allem an sich selber vor und zwar in seinem Innern, wo er seine mannichfaltigen Thätigkeiten (im Denken, Wollen und Fühlen) auf Etwas (in ihm) als Wurzel bezieht und diese mit dem Namen Ich auszeichnet." (Lydia, philos. Jahrb. v. Günther u. Veith II. Jahrg II. Abth. S. 129). Und es liegt in der Theorie des Selbstbewußtseins (dieses Ausgangspunktes für das Wissen und Gewissen) so sehr der Kern der Günther'schen Philosophie, daß Wesen, Werth und Bedeutung derselben gar nicht begriffen werden kann, wenn nicht vor Allem jene untersucht und verstanden wird. Und weil Clemens sich auf diese Untersuchung nicht eingelassen hat, so ist seine ganze Anschauung und Darstellung der Günther'schen Lehre unwahr. —

Was nun die einzelnen Lehren betrifft, die, wie Clemens sagt, „der Kirchenlehre zu widersprechen scheinen," so ist es zuerst und „vor Allem der von Günther und seiner Schule aufgestellte Dualismus zwischen Geist und Natur oder vernünftiger Seele und Leib im Menschen" (S. 46), welchen er seinen Lesern als verdammlich vorführt.

Ich will mit Hrn. Cl. nicht darüber rechten, daß nirgends, hier so wenig, als in irgend einem Theile seines Buches die Lehre G.'s in ihrer Genesis und in ihrem innern organischen Gliederbau dargelegt worden ist, wie das hätte geschehen sollen, damit der Leser selber in den Stand gesetzt würde, zu beurtheilen, warum Günther gerade Solches lehre, und warum er einen so großen Nachdruck gerade auf diese Fassung seiner Lehre lege. Ob Herr Clemens etwa fürchtete, dadurch wider Willen Günthern neue Schüler zu werben? In dieser äußerst aphoristischen Darstellung der Günther'schen Lehre ist der Verfasser seiner ausschließend feindseligen Tendenz von Anfang bis zu Ende consequent treu geblieben. Ich verzichte aber der Kürze halber darauf, den angeführten andern Stellen hinzuzufügen *), in welchen bestimmter und ausgiebiger die Eigenthümlichkeit des Günther'schen Dualismus von Geist und Natur im Menschen hervortritt. Denn das, worauf es Herrn Clemens ankommt, daß Günther den Menschen als formale Ein-

*) Für die Leser, welche die von Clemens citirten und verstümmelten Stellen in Günther's Schriften nachschlagen wollen, bemerke ich, daß drei Druckfehler hier vorkommen, indem die betreffenden Stellen nicht Vorschule I. S. 338, II. S. 392 und Eur. Her. S. 147 ff., sondern S. 238, 292 und 174 ff. stehen.

heit zweier realen Lebensprincipien, Natur und Geist bestimme, das würde ich ja doch nicht bestreiten können noch wollen.

Ich gebe daher Herrn Clemens cum grano salis vollkommen Recht, wenn er sagt: „Nach diesen Lehren hat also der Mensch zwei Seelen, eine vernünftige, den Geist, für den die Schule den Ausdruck Seele möglichst zu vermeiden sucht, und eine sinnliche oder Naturseele, die eigentliche Seele, die Psyche, als belebendes und beseelendes Princip des Leibes, die jedoch nichts qualitativ oder im Wesen vom Leibe Verschiedenes, sondern mit diesem Einer Substanz ist, weil Eine und dieselbe Individualität des besonderten Naturprincips. Diese Naturseele hat ihr eigenes Denken, ihr eigenes Wollen, ihr eigenes Bewußtsein und ist im Menschen, als plastisches Princip des Leibes, mit dem wesentlich von ihr verschiedenen Geiste oder der vernünftigen Seele, zu einer formalen Einheit verbunden, wodurch der Mensch zu einem Vereinwesen von Natur und Geist wird." (S. 49).

Ich sage: cum grano salis. Denn erstens muß ich gegen die Behauptung Protest einlegen, welche auch in der Zugabe zur deutschen Volkshalle wiederholt worden ist: Nach Günther habe der Mensch „zwei Seelen." Günther und mit ihm seine Schule vermeiden es eben so sehr, den Geist Seele zu nennen, falls der letztere Ausdruck zur Bezeichnung des leibbildenden und belebenden Princips gewählt wird, als sie es umgekehrt vermeiden, das leibliche oder natürliche Lebensprincip Geist zu nennen. Sie würden es daher nicht weniger für eine Entstellung ihrer Auffassung an-

sehen müssen, wenn man ihnen aufbürden wollte, der Mensch habe zwei Seelen, als wenn man ihnen nachsagen wollte, sie behaupteten, der Mensch habe zwei Geister. Im Wesen Gleiches kann nämlich (nach Günther) nicht zur Einheit der Person verbunden werden, sondern nur wesentlich Ungleiches, ja contradictorisch Entgegengesetztes. *)

Zweitens muß ich Herrn Clemens bitten, das Moment nicht zu übersehen: daß nach Günther die Seele (d. h. nicht der Geist) nicht etwas vom Leibe Getrenntes, noch davon Trennbares, noch irgend wesentlich davon Verschiedenes ist, so daß nicht drei Elemente im Menschen vorkommen, sondern nur zwei, Geist und sinnbegabte, und in dieser Sinnbegabtheit sinnlich vorstellende oder denkende, sinnlich empfindende und sinnlich begehrende (d. h. mit einem Worte psychische) Leiblichkeit. So bemerkt Günther, um nur eine Stelle anzuführen, Eur. und Her. S. 180: „Diese Functionen (nämlich der Sinne und ihrer Resultate im engern oder weitern Kreise) auf ihr Princip bezogen (das nur das plastische der Organenbildung sein kann), oder das Letztere in seinen Sinnesfunctionen ist ja schon die Seele selber, und diese auch als Subject zu denken, insofern der Leib als ihr Werk (Object) von unserem Geiste nur (nicht aber von ihr, wohlgemerkt) gedacht wird." Es dürfen daher die (von Clemens hervorgehobenen) Worte

*) Auch in Christo ist daher nicht Wesensgleiches zur Einheit der Person verbunden, sondern Wesensverschiedenes: Gott und Mensch. — Daß übrigens „dieser contradictorische Gegensatz" mit der logisch-begrifflichen Contradiction a und non a nicht identisch ist, bedarf wohl kaum der Erwähnung.

Zukrigl's: „Leib und Seele sind Eins im Wesen, eine und dieselbe Individualität des besonderten Naturprincips im Menschengebilde" nicht aus den Augen verloren werden.

Diesen Günther'schen Dualismus (von Geist und psychischer Leiblichkeit im Menschen) mit den von den verschiedenen allgemeinen Concilien gefaßten Beschlüssen in Uebereinstimmung zu bringen, „ist Herrn Clemens schlechterdings unmöglich." (S. 50.) Was diesen Punkt betrifft, so darf ich, da unser hochverehrter Freund, Herr Domcapitular Baltzer in seinen bereits erschienenen „Neuen theologischen Briefen" die betreffenden Anklagen des Herrn Clemens einer ernsten, gründlichen und für letzteren höchst ungünstigen Prüfung unterworfen hat, mich nun weit kürzer fassen, als ich ursprünglich beabsichtigt hatte, und den Leser bitten, zur Ergänzung meiner Bemerkungen, das S. 43—86 von Baltzer Ausgeführte nachzulesen.

Was ich aber, um keinen Punkt in der Schrift des Dr. Clemens mit Stillschweigen zu übergehen, noch zu sagen habe, ist Folgendes:

Apollinaris huldigte der Plotinischen Trichotomie, indem er den Menschen aus dem νοῦς (vernünftige Seele), der von derselben getrennten ψυχή (unvernünftige, aber den Körper belebende Seele) und dem σαρξ (Körper) zusammensetzte. In Folge dessen verirrte er sich zu der Lehre: daß in Christo die göttliche Person an die Stelle des νοῦς getreten sei und sich nur mit einer unvernünftigen Seele und einem Körper vereinigt habe. Hiernach war Christus nicht mehr ein vollkommener Mensch. Deßhalb wurde seine Irrlehre von Athanasius bekämpft und von mehreren Concilien verdammt. Und deßhalb wurde ihm auch auf dem Concil zu Chal-

cedon die Bestimmung entgegengestellt: Christus ist vollkommen in der Menschheit. (τέλεως ἐν ἀνθρωπότητι.)

Zu dieser von der Kirche verworfenen Lehre des Apollinaris die des Günther, welcher die ungetrennte Einheit des Geistes und der Seele im Menschen und darum auch die Unmöglichkeit einer Verbindung des Gottessohnes mit einer entgeisteten Seele behauptet, in Beziehung und Vergleichung zu bringen, wie Herr Clemens gethan, kann nur dem Unverstande einfallen.

Die Anathematismen des Concils zu Ephesus aber sind zunächst nicht gegen Apollinaris, sondern direct gegen Nestorius gerichtet. Dieser trennte, um der Vermischung der beiden Naturen in Christo vorzubeugen, beide von einander und nahm eine nur äußere Verbindung derselben an. Eine Folge davon war, daß er leugnete, Maria sei Gottesgebärerin, behauptend, sie habe den bloßen Menschen Jesus geboren. Hierauf beziehen sich die Worte, welche Herr Clemens als Worte des Concils anführt, die aber im zweiten (lange vor Abhaltung des Concils an Nestorius gerichteten) Schreiben des Patriarchen Cyrillus vorkommen. Dieselben lauten vollständig also:

„Wir sagen nicht, daß die Natur des Logos durch Verwandlung Fleisch geworden sei, noch auch, daß sie in den ganzen aus Seele und Leib (τὸν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος) bestehenden Menschen umgewandelt worden sei, sondern vielmehr, daß der λογος das von einer vernünftigen Seele beseelte Fleisch (σάρκα ἐμψυχουμένην ψυχῇ λογικῇ) hypostatisch mit sich vereinigt habe, auf eine unaussprechliche und unbegreifliche Weise Mensch geworden, und Menschensohn genannt werde, nicht durch eine bloße Ueberein-

stimmung des Willens und der Gesinnung, noch durch bloße Annahme einer Person; sondern wie wohl verschiedene Naturen sich zur Einheit verbunden haben, so machen sie doch nur einen Christus und Sohn aus."

Lehrt etwa Günther nicht, daß Maria Gottesgebärerin sei, weil sie nicht den bloßen Menschen Jesus, sondern nur den zur Einheit verbundenen Gottmenschen habe gebären können? Oder sollte die beilaufende Bemerkung Cyrill's, daß der Geist nicht in Apollinaristischer Weise als vom Leibe getrennt aufgefaßt werden könne, indem der Leib des Menschen von der ψυχῇ λογικῇ beseelt sei, gegen Günther's Lehre, daß diese vernünftige Beseelung nicht an einem todten, sondern natürlich beseelten Leibe geschehe, geltend gemacht werden können? Diese Möglichkeit schlägt Cyrill (die Hauptperson auf dem Ephesinischen Concil) selber nieder, indem er sagt: „Wir behaupten, das Wort habe mit einem Fleische, welches eine vernünftige Seele hat, sich vereinigt," und: „das Wort .... ist Fleisch geworden, d. h. es ist vereinigt mit einem Fleische, welches eine vernünftige Seele hat, ... Gott aber sendet den Geist in die thierische Seele." *)

Das Concilium Ephesinum also ist von Herrn Clemens sicherlich nur in Uebereilung für geeignet gehalten worden, einen Widerspruch zwischen Günther's Schule und der Kirche aufzudecken. Wie verhält es sich mit dem Concilium Chalcedonense, welches

Vergl. Baltzer S. 83. Ich habe aus dem ersten Bande von Harduin, welchen Prof. Baltzer nicht zur Hand hatte, obige Stellen citirt. Der Leser kann daraus ersehen, daß Herr Baltzer sich in seiner Conjectur nicht geirrt hat.

den Häretikern zum Vorwurfe macht: „daß sie eine Seele getrennt vom Geiste (δίχα νοῦ) im Menschen behaupten?“.

Von den auf der Synode zu Chalcedon versammelten Vätern wurde, nachdem sie die beiden Schreiben Cyrills an Nestorius und den Brief des Papstes Leo an Flavian als geeignet, die Irrthümer des Nestorius und Eutyches zu widerlegen, bezeichnet hatten, gegen Eutyches, welcher, um die Einheit der Person in Christo festzuhalten und im Gegensatze zu Nestorius, lehrte, die göttliche und menschliche Natur seien in Christo vermischt, und zwar so, daß die menschliche in die göttliche Natur auf- und untergegangen, letztere also nur mehr allein in Christo vorhanden sei, — folgende Erklärung abgegeben: „Wir bekennen alle einhellig, daß der eine und selbe Sohn und unser Herr Jesus Christus, vollkommen in der Gottheit und vollkommen in der Menschheit, wahrer Gott und wahrer, aus Leib und vernünftiger Seele bestehender Mensch (hominem verum eundem ex anima rationali et corpore) sei, von gleicher Wesenheit mit uns nach der Menschheit ....; daß er in 2 Naturen, unvermischt und unverwandelt, ungetheilt und ungetrennt anzuerkennen sei; daß von keiner Seite die Verschiedenheit der Naturen durch die Vereinigung aufgehoben, sondern die Eigenthümlichkeiten einer jeden Natur geblieben sei, indem beide in einer Person und Subsistenz zusammenkommen.“ Harduin III. p. 455.

Da sich aus diesem Glaubensbekenntnisse der Väter Nichts gegen Günther vorführen ließ, so hat Clemens zu einem nach abgehaltenem Concil an Kaiser Marcian gerichteten Schreiben seine Zuflucht genommen, und gefunden, daß in demselben den Häretikern (Apollinaristen) vorgeworfen werde, daß sie zwar „zugeben, es sei

eine Seele in dem Körper (Christi), aber diese sei nicht mit Vernunft begabt" (hi vero inesse quidem animam corpori, sed eam praeter intelligentiam esse faterentur. — δίχα νοῦ παρεῖναι λέγουσιν τῷ σώματι.) Aber lehrt denn Günther, daß es im Menschen eine Seele (ψυχή, anima) „ohne Geist", oder „mit Ausschluß" (δίχα, praeter) des Geistes gebe? Lehrt er ein getrenntes Vorkommen beider im Menschen, überhaupt eine Trennbarkeit des Geistes (νοῦς) von dem lebendigen (psychischen) Organismus des Leibes? Ist nach ihm nicht vielmehr der Mensch die synthetische „Einheit" von Geist und Natur (Vernunftseele und Sinnesindividuum), so daß die Existenz eines dem Leben angehörigen Naturorganismus des Menschen ohne innerlichste Verbindung mit dem Geiste zu den Unmöglichkeiten gehört?

Doch schon die Eile, mit welcher Clemens über diese beiden Concilien hinweggeht, legt die Vermuthung nahe, daß er selber es nicht wage, zu großes Gewicht auf die aus ihnen gegen Günther zu ziehenden Argumente zu legen.

Länger verweilt er beim Conc. Const. III.: „Das 6. allgemeine Concil von Constantinopel (bemerkt er S. 51) macht nicht nur die Ausdrücke des Ephesinischen, so wie die noch bezeichnenderen des Athanasius, daß das Fleisch des Gottmenschen ein vernünftig beseeltes (σάρξ ἔμψυχος λογική) gewesen sei, zu den seinigen (actio 13.), sondern es gibt (act. 18.) auch noch eine nähere Erläuterung, indem es sagt, daß der Sohn Gottes sich das Fleisch durch Vermittelung der vernünftigen und geistigen Seele verbunden und ausgestaltet habe (καὶ ταύτην (τὴν σάρκα) ἑαυτῷ διὰ μέσης ψυχῆς λογικῆς τε καὶ νοερᾶς συμπηξαντά τε καὶ διαμορφώ-

σαντα), und daß Er durch Vermittelung der Seele körperlich mit dem Tode gerungen, und zwar durch Vermittelung einer durchaus vollständigen Seele, welcher nichts zur menschlichen Vollkommenheit mangelte. Das Zeichen der menschlichen Vollkommenheit aber sei der Geist, wodurch wir wollen und denken und uns von den unvernünftigen Thieren unterscheiden." (Hard. III. p. 1450.)

Indem ich hierüber auf Baltzer a. a. O. S. 84 ff. verweise, bemerke ich noch dieses: Nachdem der Nestorianismus, der Eutychianismus und Apollinarismus, sowohl die Lehre von der Einheit der Natur, als von der getrennten Zweiheit der Person, als auch von der Geistlosigkeit der menschlichen Natur in Christo verworfen war, da tauchte als letzter irriger Versuch einer Erklärung der Einpersönlichkeit Christi noch der Monotheletismus auf, wornach beide Naturen desselben nur einen Willen constituiren sollten. Auf dem Conc. Constant. wurde gegen ihn als Kirchenlehre erklärt, daß zwei natürliche Willen und zwei natürliche Wirksamkeiten (δύο φυσικὰς θελήσεις καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας) unwandelbar, untrennbar und unvermischt" in der einen Person Christi anzunehmen seien. (Harduin II, p. 1399.)

Es heißt dann aber in dem Edicte, welches der Kaiser erließ, unter Anderm: „Wir bekennen, daß der Sohn Gottes aus Maria der Jungfrau Fleisch angenommen und sich dieses mittels der (oder vielmehr: durch die mitten inneliegende) vernünftigen und geistigen Seele verbunden und durchgebildet (διαμορφώσαντα vielleicht besser: durchweset, durchlebt, in Lebenseinheit mit sich aufgenommen) . . . . und daß er, der unsterbliche Gott, mittels der Seele körperlich mit dem Tode gerungen habe, und daß diese Seele durchaus vollkommen

und unversehrt ohne Abgang irgend einer menschlichen Vollkommenheit sei, daß es aber keine menschliche Vollkommenheit ohne den Geist gebe, durch den wir wollen und denken und von dem unvernünftigen Thiere uns unterscheiden. Wo also (der) Geist sei, da sei durchaus auch (der) Wille. Wenn daher der Erlöser vollkommener Mensch geworden, und zugleich in der Vollkommenheit seiner Gottheit verblieben sei, so sei er so wenig willenlos, als geistlos."

Was will diese ganze Erklärung anders, als die Lehre von den zwei Willen in Christo, dem göttlichen und menschlichen, gegenüber dem Monotheletismus aufstellen und zugleich dadurch begründen, daß hervorgehoben wird: der Logos habe sich geeinigt nicht blos mit einem Menschenleibe, da die Einigung mit einem solchen nur möglich gewesen sei mittels des Geistes, der auch das leibliche Leben in Besitz nehme und durchdringe, ohne aber die Leiblichkeit als solche zu gestalten.

Ob Günther vom Standpunkte seines Dualismus aus nicht dasselbe lehre und lehren müsse, ob er nicht auch sage und sagen müsse, des Menschen Leib sei ein vernünftig beseelter, werde ich später zur Erörterung bringen. Dr. Clemens wird aber aus dieser Stelle nicht beweisen können, daß es Kirchenlehre sei, der Leib des Menschen als solcher sei ein todtes Gebilde ohne alles und jedes eigenthümliche Leben, welches er vielmehr nur vom Geiste erhalte. Und darauf einzig kömmt es an. Ueberdies lag auch in den Häresien keinerlei Veranlassung vor — zur Aufstellung eines gegen die natürlich psychische Belebtheit des Leibes gerichteten Satzes.

Es schickt Dr. Clemens den besprochenen Concilien, da er mit denselben gegen Günther nicht ausreicht, sogar den Gennadius zu

Hilfe. „Darum führt auch schon im 5. Jahrhundert Gennadius de eccles. dogmatibus 15, unter den kirchlichen Glaubenslehren folgende auf: „Auch glauben wir nicht, daß zwei Seelen in einem Menschen seien, wie Jacobus und andere Syrer schreiben, eine thierische, wodurch der Körper beseelt wird und welche mit dem Blute vermischt ist, und eine geistige, wodurch wir die Vernunft besitzen; sondern wir sagen, daß es eine und dieselbe Seele im Menschen sei, welche sowohl den Körper durch ihre Gemeinschaft belebt, als auch sich selbst nach ihrer Vernunft bestimmt." (S. 51.)

Daß Dr. Cl. den Gennadius, der sich nicht von dem Verdachte, häretischen (semipelagianischen) Ansichten gehuldigt zu haben, reinigen läßt, als Autorität aufführen konnte, ist, zumal bei einem so wichtigen Gegenstande, mindestens ein Beweis von theologischer Unkenntniß. Oder wird Herr Cl. etwa auch folgende von Gennadius aufgestellte Glaubenslehre (die nur einige Zeilen vor den von Dr. Cl. citirten Worten steht) als eine kirchliche passiren lassen: „Alle Creatur ist körperlich, die Engel und alle himmlischen Kräfte sind körperlich, wiewohl sie nicht aus Fleisch bestehen. Deßhalb aber glauben wir, daß die vernünftigen Naturen körperlich sind, weil sie räumlich umschrieben sind, wie auch die menschliche Seele welche vom Fleische umschlossen ist, und die Dämonen, welche nach ihrer Substanz englischer Natur sind?" (Creatura omnis corporea est: angeli et omnes coelestes virtutes corporeae, licet non carne subsistant. Ex eo autem corporeas esse credimus intellectuales naturas, quod localitate circumscribuntur, sicut et anima humana, quae carne clauditur, et daemones, qui per substantiam angelicae naturae sunt. cp. 12). Und folgende:

„Wir glauben, daß die Erschaffung der Seele allein der Schöpfer vor Allem kenne und daß der Körper nur durch den Samen in der Zeugung entstehe, aber durch Gott in der Mutter zusammengeführt und gebildet, und daß erst dem schon gebildeten Körper die Seele zugeschaffen und eingegossen werde, auf daß im Mutterschoße der Mensch, aus Leib und Seele bestehend, lebe und lebend aus dem Mutterschoße in voller menschlicher Substanz hervorgehe." (Sed dicimus creationem animae solum creatorem omnium nosse et corpus tantum per conjugii copulam seminari, Dei vero iudicio coagulari in vulva et compingi atque formari ac formato iam corpore animam creari et infundi, ut vivat in utero homo ex anima constans et corpore et egrediatur vivus ex utero plenus humana substantia. c. 14.) Und cp. 18: Anima .... formato in matris ventre corpore, Dei iudicio creatur et infunditur .... („Die Seele wird erst nach im mütterlichen Leibe gebildeten Körper von Gott erschaffen und eingebildet.")

Wird Hr. Cl. auch diese Lehre des Gennadius als eine kirchliche anerkennen, die doch schnurstracks entgegengesetzt ist derjenigen, welche er im Folgenden als die wahrhaft kirchliche rühmt: daß nämlich der Geist, „die Form des Leibes," forma corporis humani, das formgebende Princip des menschlichen Körpers sei? Ferner folgende: „Wir glauben, daß der Mensch allein eine substantielle Seele habe, welche nach ihrem Austritt aus dem Körper lebt, und ihre Sinne und ihre natürlichen Beschaffenheiten lebendig festhält?" (c. 16.)

Wenn ich mich für den G.'schen Dualismus auf einen solchen Gewährsmann berufen wollte, so könnte ich anführen, daß Gennadius auch lehre: „Die Seele Christi sei eine vernünftige und sein Leib sei ein sinnbegabter, durch welche wirklichen Sinne er in und vor seinem letzten Leiden körperliche Schmerzen erduldet habe." (Sed anima cum ratione sua et caro cum sensibus suis, per quos sensus veros in passione sua et ante passionem suae carnes dolores sustinuit (c. 2.) *).

Nicht anders als mit den bisher gegen G. von Hrn. Cl. versuchten Concilien- und Väterstellen verhält es sich mit dem Canon des IV. Constant. Concils vom J. 869 und 70, auf welchen sich Cl. S. 52. beruft: „Das achte allg. Concil. von Constantinopel hat dann folgenden Canon erlassen (act. 10. c. 10. bei Hard. V. p. 1102): „Da das alte und neue Gesetz des Bundes lehrt, daß der Mensch nur eine einzige und zwar die mit Vernunft und Intelligenz begabte Seele habe, und da die Lehre aller im Geiste Gottes redender Väter und Lehrer der Kirche diesen Ausspruch bestätigt, es aber dennoch solche gibt, welche behaupten, daß der Mensch zwei Seelen habe, und welche ihre Irrlehre mit gewissen fehlerhaften Beweisführungen unterstützen, so spricht diese heilige und ökumenische Synode über die Urheber dieser Gottlosigkeit und ihren ganzen Anhang mit lauter Stimme den Bann aus. Wer aber ferner das Gegentheil zu behaupten wagen sollte, der sei im Bann."

Professor Baltzer hat S. 75 ff. nachgewiesen, daß Dr. Cl. hier aus einer interpolirten und corrumpirten Recension

*) Vergl. noch Baltzer, S. 58.

des achten allg. Concils geschöpft habe und daß der angezogene Ausspruch nach der authentischen Recension folgendermaßen laute:

„Nach der Lehre des alten und neuen Testamentes hat der Mensch nur Eine vernünftige und geistige Seele, und alle im Geiste Gottes redenden Väter und Lehrer der Kirche sprechen dieselbe Ansicht aus; und doch sind Einige, die auf Böses sinnen, zu solcher Gottlosigkeit hingekommen, in ihm unverschämter Weise zwei Seelen (d. h. nach dem Zusammenhang: zwei geistige Seelen) zu behaupten, und in ihrer zur Thorheit gewordenen Weisheit durch unvernünftige Versuche ihre Häresie begründen zu wollen. Deßhalb spricht diese heilige und allgemeine Synode, indem sie den jetzt wuchernden Irrthum, gleich einem verderblichen Unkraut, auszurotten sich beeilt .... über die Erfinder und Verbreiter solcher Gottlosigkeit sammt ihrem Anhange mit lauter Stimme das Anathem aus *).“

Und darum kann ich nur der Bemerkung Balzers mich anschließen: „Wer möchte es verkennen, daß dieses Anathem nur die manichäische Häresie oder die Ansicht von den zwei geistigen Seelen, nicht aber diejenige Schulansicht trifft, welche in Uebereinstimmung mit diesem Concil nur Eine vernünftige und geistige Seele, aber zugleich mit ihr in formaler Vereinignng auch eine Leibseele voraussetzt.“

Wollte ich aber selbst das Citat des Hrn. Cl. mir auf einen Augenblick gefallen lassen, und wollte ich ferner darauf verzichten, daß dieser Canon die manichäische Häresie treffen wolle, sondern annehmen.

---

*) Siehe Beilage S. 86.

daß er unmittelbar gegen Photius und mittelbar gegen den Apollinarismus (der in dieser Zeit von Neuem aufgetaucht war), gerichtet sei; so wüßte ich doch nicht, wie derselbe irgend gegen G. geltend gemacht werden könnte. Denn dann haben wir an diesem Canon eine Verwerfung der Trichotomie, als der Lehre von drei wesentlich von einander verschiedenen Factoren des Menschenwesens, Geist oder vernünftige Seele, anima oder Thierseele, und Leib. Und es ist dann diese Verwerfung namentlich deßhalb erfolgt, weil sich hierauf die Irrlehren stützten, daß in Christo die Gottheit an die Stelle der vernünftigen Seele (des Geistes) getreten sei, und in Folge davon, daß man nicht sagen dürfe, in Christo habe der Gottessohn gelitten (was ja nur vermittels des Geistes möglich war).

Eine Verwerfung aber der Anschauung, welche dem Leibe des Menschen ein bestimmtes Leben (resp. Denken) — auch abgesehen vom Geiste — zuspricht, (wenn sie nur nicht so weit geht, daß sie die Belebung von Seite des Geistes, die aber nur geistiger Natur sein kann, leugnen müßte) und die Erhebung der entgegengesetzten Lehre zum Glaubensdogma: daß der Leib des Menschen nur von dem mit ihm verbundenen Geist sein eigenthümliches Leben und alles Leben habe, so daß dieser das unmittelbare und eigentliche Lebensprincip des Leibes wäre, würde ich in dem Angeführten in keiner Weise finden können.

Ein Concil bleibt Hrn. Cl. als letzter vermeintlicher Rettungsanker noch übrig, das fünfzehnte allg. Concil zu Vienne vom Jahre 1311. „Das fünfzehnte allg. Concil von Vienne (bemerkt Dr. Cl. S. 52 ff.) besagt in einem von dem Papste verkündeten Canon,

der die früheren Beschlüsse nur erneuert und noch näher bestimmt, „daß jede Lehre oder Behauptung, welche vermessentlich in Zweifel ziehe, daß die Substanz der vernünftigen und geistigen Seele wahrhaft und durch sich selbst die Form des menschlichen Leibes sei, als eine irrthümliche und der Wahrheit des katholischen Glaubens feindliche zu verwerfen sei, und daß, wer künftighin zu behaupten, zu vertheidigen, oder hartnäckig darauf zu bestehen wage, daß die vernünftige oder geistige Seele nicht durch sich und wesentlich die Form des menschlichen Leibes sei, als ein Häretiker betrachtet werden müsse" *). — „Das fünfte Lateran-Concil endlich hat diese Bestimmung wiederholt. — Daß aber der Ausdruck: die Seele sei die Form oder die substantielle Form des Leibes, nichts Anderes heiße, als: sie sei das Formgebende und belebende Princip des menschlichen Körpers, ist Jedem bekannt, der mit dem philosophischen Sprachgebrauche der damaligen Zeit vertraut ist, und findet sich weitläufig bei Suarez: de anima I. c. 12 auseinandergesetzt." —

Ich will darauf kein Gewicht legen, daß diese Stelle weder als Canon, noch als Capitel im Concil sich aufgeführt findet. Ich will sogar zugeben (was ich nicht zuzugeben brauche), daß

*) Warum hat Dr. Cl. nicht auch, was unmittelbar vorhergeht, hinzugefügt: „Confitemur, unigenitum Dei Filium ...... partes nostrae naturae simul unitas .... humanum videlicet corpus passibile et animam intellectivam seu rationalem, ipsum corpus vere et per se essentialiter informantem, assumpsisse ex tempore in virginali talamo ad unitatem in suae hypostatis et personae?"

der Ausdruck: die Seele sei „die Form des Leibes“ und sie sei „durch sich und essentiell die Form des Leibes,“ nach der damals noch herrschenden Schulphilosophie (der h. Thomas war nicht 40, Duns Skotus erst 3 Jahre gestorben) die Bedeutung habe: sie sei „die substantielle Form“ und sie sei „das lebende Princip“ des menschlichen Körpers. So sagt Thomas in seiner Summa contra gentil. c. 57: Dicimur enim vivere et sentire anima et corpore, sed anima tamen sicut principio vitae et sensus, est igitur anima forma corporis. Wenn ich also zugeben wollte, was ich im Grunde nicht zugeben kann (vergl. Baltzer S. 82, S. 67 ff. u. a.), es hätten die Väter des Concils den Ausdruck „forma corporis“ in diesem Sinne des Thomas genommen; so würde doch daraus wahrlich noch nicht folgen: daß sie durch die Wahl dieses Ausdrucks auch alle einzelnen näheren Bestimmungen des Letzteren sanctionirt hätten. Es würde zum Beispiel nicht folgen, daß sie die Ansicht des h. Thomas zu einem Dogma hätten erheben wollen: daß der Geist des Menschen die sogenannte vegetative und sensitive Seele (oder Pflanzen- und Thierseele) in sich aufgehoben habe, und also mit Aufhebung jener als das Lebensprincip des menschlichen Leibes anzusehen sei. *)

*) Dr. Trebisch ist vollkommen in seinem Rechte, wenn er bemerkt: „Thomas läßt die Pflanzen- und Thierseele in die menschliche über- und aufgehen. Denn die vegetative Seele, welche als die erste sich einfindet, geht zu Grunde (corrumpitur), sobald die vollkommenere sensitivere herbeikommt, die, nachdem sie jene hinabgeschluckt hat, zugleich ernährende ist. Aber auch sie muß weichen und sich von der vernünftigen Seele, sobald diese zur Thüre hineintritt, verschlingen lassen, obschon sie sammt der in ihr enthaltenen vegetativen, durch die

Oder würde Herr Cl. es wohl wagen, die von Suarez (c. 12 de anima, worauf er uns verweist), ausgesprochenen Ansichten dem Canon unterzuschieben? Z. B. „Vitales hominis operationes, nutritio, sensatio, intellectio profluunt a forma intrinseca substantiali, nempe ab anima tanquam principio principali, licet mediato," — wonach also die Ernährung und die Sinneswahrnehmungen und die übrigen körperlichen Thätigkeiten so gut wie die Vernunftthätigkeit eine Lebensfunction des Geistes zu nennen wären; oder daß der Geist des Menschen an und für sich eine unvollendete Substanz sei, der erst durch die Verbindung mit dem Leibe zu seiner Vollendung komme? „Licet, heißt es nämlich, repugnet substantiam spiritualem completam (v. g. angelum) esse formam corporis eique uniri ad complendum unum per se compositum substantiale (quod enim jam completum est, nequit compleri), non tamen repugnat incompletam, quae ex se dicit habitudinem ad corpus, quo eget ad multas operationes materiales v. g. locutionem, risum etc. immo et ad spirituales." Hiernach würde die Anweisung des leiblichen Organismus des Menschen auf den Geist eine Unvollendetheit des letztern offenbaren, der also durch erstere erst ein vollendeter Geist würde.

Uebrigens zeigt uns schon Suarez, was es mit solchen Be-

Kraft des Samens (licet praecedentes — sc. animae — fuerint virtute seminis) ins Leben getreten ist. Die letztere Seele hebt somit die frühere in sich so auf, daß diese nun jene Eine geworden sind. Doch scheint dieses Verdauungswerk nicht ganz glücklich vor sich gegangen zu sein, indem (wie oben gesagt wurde) die beiden untern Seelen bei der Fortpflanzung sich wieder von der vernünftigen trennen." Die christliche Weltanschauung, S. 77.

rufungen auf Kirchenlehren, durch die man seine eignen philosophischen Anschauungen stützen will, auf sich hat, denn auch er beruft sich an der citirten Stelle auf das Concil. Vienn. und Lateran. und das Symbol. Athanas. Er sagt nämlich: Idem probatur ex concilio Vienn. et Lateranensi et ex Symbolo Athanasiano „sicut anima rationalis et caro unus est homo“ (nempe unione substantiali) „ita Deus et homo unus est Christus“ (nempe unione hypostatica). Denn wenn Geist und Leib eine solche unio hypostatica sind, wie der λογος und der Mensch in Christus, so kann durch den Geist so wenig die anima vegetativa et sensitiva des Körpers aufgehoben werden, als durch die göttliche Person irgend eine Eigenthümlichkeit des Menschengeistes aufgehoben wird. Wenn endlich Suarez die Seele (anima), das vorzüglichste Princip im Menschen und das eigenthümliche Princip und Subject der vernünftigen Thätigkeit (principale principium in homine, propriumque principium ac subiectum potentiae intellectivae) nennt: so setzt er dadurch stillschweigend den Körper ebenfalls als ein eignes Princip an.

Die Frage aber: ob ein reales Princip dann anders, als ein Lebensprincip gedacht werden könne, würde sich zu einer Preisfrage für Hrn. Dr. Cl. eignen.

Daß sich G.'s Dualismus gar sehr von dem Dualismus des Suarez und vieler anderer Scholastiker unterscheide, darüber kann zwischen Hrn. Cl. und mir kein Streit obwalten. Es fragt sich daher nur, ob jener durch die Kirchenlehre im Voraus verdammt sei?

Ehe ich aber diese Frage beantworte, will ich den Hrn. Cl.

darauf aufmerksam machen, daß schon in früheren Zeiten der citirte Canon des Conc. Vienn. nicht so verstanden wurde, wie er ihn versteht, als ob alles Leben im Menschen dem Geiste allein zugeschrieben werden solle. Ich habe nämlich gerade vor mir aufgeschlagen:

Clementinae Clementis Quinti constitutiones, quas Clementinas vocant, ab Aegidio Perrino, Officiali de Josayo, diligenter recognitae cum Summariis etc. Lugduni 1559.

In diesen Clementinen sagt die Glosse zu der „substantia animae intellectivae vere ac per se etc." obigen Canons sub h pag. 6.:

„De sensitiva enim et vegetativa non fuit opinio: sensitiva enim, qua sentimus per sensus corporeos, certum est, quod corrumpitur corpore corrupto; et sic non potest dubitari, quin sit de corporis forma. Idem vegetativa, qua vegetamur, nutrimur et augmentum sumimus. In prima communicamus brutis, in secunda etiam plantis. Sed de intellectiva vel rationali fuit contraria opinio."

Die anima intellectiva ist also nach dem Concil unsterblich, die anima sensitiva und vegetativa des Menschen stirbt mit dem Körper. Wenn daher das sensitive und vegetative Leben vom Geiste käme und ihm als solchem zugehörte, so würde der eine und selbe Geist zum Theil sterblich, zum Theil unsterblich sein.

Sinn und Bedeutung der dogmatischen Bestimmungen eines Canons ist stets mit Beziehung auf die Häresie, gegen welche derselbe gerichtet ist, zu ermitteln. Nun ist wohl kaum zu bezweifeln, daß dieser Canon vorzüglich gegen die Irrlehre des Pet. Joh. Olivas, der im Wesentlichen lehrte, daß die vernünftige Seele oder der

Geist des Menschen keine Substanz für sich sei, sondern die Individualisation einer allgemeinen Substanz, so wie gegen die Fratricellen gerichtet sei, welche in der Weise der manichäischen Katharer eine schroffe Trennung zwischen dem Geist und dem Leib des Menschen machten. Deßhalb heißt es auch in der Sess. VIII. des Concils von Later. unter dem Präsidium des Papstes Leo X. 1513 (worauf Dr. Cl. sich ebenfalls beruft): „Hocsacro approbante concilio damnamus et reprobamus omnes asserentes, animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus, et haec in dubium vertentes; cum illa non solum vere et per se et essensialiter humani corporis forma existat, sicut in Canone felicis recordationis Clementis Papae praedecessoris nostri in generali Viennensi concilio edito continetur; verum et immortaliset pro corporum, quibus infunditur, multiplieabilis et multiplicata el multiplicanda sit“ . . (Thumann, S. 25).

Welche Lehre sollte demnach in diesem, wie in jenem Concil aufgestellt werden?

1) Daß der λογος nicht mit einem bloßen menschlichen Leibe, sondern auch mit einem davon wesentlich verschiedenen Geiste sich geeinigt habe;

2) daß der Geist (die anima intellectiva) eines jeden Menschen nur Substanz an und für sich und als solche unsterblich sei, während ein Gleiches von der anima sensitiva des Menschen nicht behauptet wird;

3) daß die beiden wesentlichen Factoren des Menschen, Geist und Natur, zu einer so innigen Einheit mit einander verbun-

den seien, daß der Geist die Form des menschlichen Körpers zu nennen sei.

Wenn nun die letztere Bestimmung dem Katholiken nicht den Zwang auflegt, die einzelnen Thomistischen Nebenbestimmungen von der anima als forma corporis (die überdies ein Gegenstand des Streites unter den Scholastikern selbst waren) zu adoptiren, so wird wohl die Frage erlaubt sein: wie ist die eine Kirchenlehre, daß die anima rationalis von dem Körper wesentlich verschieden sei, mit der andern: daß jene die Form (oder das belebende Princip) von diesem sei, wissenschaftlich zu vereinbaren?

Herr Cl. wird doch gewiß nicht zugeben, daß die Kirche Widersprechendes lehren könne. Nun gesteht Hr. Cl. selbst, „daß der Dualismus, inwiefern er nichts Anderes aussagt, als daß Körper und Geist des Menschen zwei von einander wesentlich verschiedenen Substanzen seien, für jeden christlichen Denker sich von selbst verstehe" (S. 46). Nicht weniger wird er zugestehen, daß alle Scholastiker und daß das Conc. Viennense und Later. V. diese wesentliche Verschiedenheit feststellen wollen, und daß weder diesen, noch einem Thomas von Aquin es je in den Sinn gekommen sei, den Körper als solchen von dem Geiste gesetzt werden zu lassen und letzteren für das leibbildende Princip zu erklären *). Es wird

*) Cf. S. Thomae: Summa Theologiae P. I. Q. 118, art. 2. 5: ....„Unde virtus intellectivi principii prout intellectivum est, non potest ad semen pervenire. Et ideo Philosophus in libro de generatione animalium dicit: Relinquitur intellectus solus de foris advenire. Similiter etiam anima intellectiva, cum habeat operationem vitae sine corpore, est subsistens, ut supra habitum est; et ita sibi debetur esse et fieri. Et cum sit immaterialis substantia,

also Hr. Cl. auch zugeben müssen, daß nur dadurch die wesentliche Verschiedenheit von Geist und Leib festgehalten werden kann, daß beide als qualitativ verschiedene Substanzen und Principe angesetzt werden. Dann aber kann die vernünftige Seele nur mittelbar und nicht unmittelbar das Formgebende oder Lebensprincip des Leibes sein. Denn so gewiß der Geist, als eine selbstständige Substanz oder als ein Sein an und für sich, das unmittelbare Princip seiner eignen Thätigkeiten und Leidenschaften, oder seiner eigenthümlichen Lebenserscheinungen, der specifisch geistigen Functionen ist; so gewiß muß auch die Substanz des Körpers, wenn sie eine vom Geiste qualitativ verschiedene ist, das unmittelbare Princip der körperlichen Erscheinungen und Lebensfunctionen, also unmittelbares Lebensprincip sein. Die vernünftige Seele aber kann sofort nur mittelbar des Leibes Lebensprincip sein; und mehr als dieses kann nicht in dem Conc. Vienn. und Later. ausgesprochen sein. Dieses aber ist auch nach Günther ganz entschieden der Fall.

Denn wie verhält sich nach ihm der Leib des Menschen zum Naturprincipe außer dem Menschen? Letzteres kann den Menschen seinem leiblichen Organismus nach nicht hervorbringen, weßhalb dieser auch nicht als zur (äußern) Natur gehörig angesehen werden darf. Der Leib des Menschen gehört nicht (etwa als höchste organische Individualisation) dem antithetischen Factor der Creatur an, sondern dem synthetischen.

---

non potest causari per generationem, sed solum per creationem a Deo."

Kann ferner die Leiblichkeit des einzelnen Menschen darauf Anspruch machen, ein Princip an und für sich zu sein? Auch dieses nicht. Denn die Leiblichkeit aller Menschen zusammen bildet ein Ganzes, einen Gesammtleib, der aus dem Stammleibe des ersten Menschen seinen Ursprung mittels Differenzirung (in dem Geschlechtsgegensatz) und mittels geschlechtlicher Zeugung hat.

Kann endlich der Leib Adams, von dem wir alle leiblich abstammen, dergestalt als ein Princip an und für sich angesehen werden, daß er unabhängig von dem äußern Naturprincipe und unabhängig von dem Geiste ins Sein treten könnte? Auch dieses ist nach G. nicht möglich. Denn wie könnte von ihm dann der Mensch als die Synthese der antithetischen Factoren, Geist und Natur angesetzt werden? Und wie wäre es sonst möglich, daß der Mensch für das Wachsthum und die Erhaltung seiner Leiblichkeit auf die äußere Natur angewiesen wäre, und daß er in Folge des Sündenfalls jene Leiblichkeit an das Naturleben wieder verlieren könnte? Was denn nun? Es muß der Leib des ersten Menschen seinem Stoffe nach aus der Natur gebildet sein; und zwar von Gott selber, da die Natur als solche nicht zu bilden vermag, was ihrer Idee nach nicht mehr zu ihr gehört und über ihre Energie hinausliegt; so daß der Menschenleib zwar in einem gewissen Sinne als die höchstsinngabte natürliche Individualität anzusehen ist, ohne doch ein bloßes Product des äußern Naturprincips, und von diesem als solchem (und in demselben Sinne, wie die Thiere) belebt zu sein. Ist er aber deßhalb an und für sich etwas Todtes, ein todtes Gebilde? So wenig, als der von Gott gebildete menschliche Leib in gänzlicher Losgerissenheit von dem Naturleben

dasteht; und so wenig, als irgend ein sinnbegabter und der Verwesung noch nicht anheimgefallener Körper ein — nicht gegen äußere Eindrücke reagirendes, ein empfindungsloses Nervensystem haben kann*). Und warum sollte der Philosoph diese in den Sinnesfunctionen hervortretende Lebendigkeit des Leibes nicht seelisch oder psychisch, dieses unmittelbare Lebensprincip des Leibes nicht Seele oder Psyche, im Unterschiede vom Geist nennen dürfen? Wem gehört nun aber dieser lebendige Leib an? der äußern Natur nicht, denn er ist nicht ihr Product, wie die Thiere es sind, er ist nicht die höchste Spitze ihrer subjectiven Bildungen, weil jene es schon sind**); sich selbst auch nicht, denn er ist nicht ein solches selbstständiges Princip an und für sich, wie der reine Geist, und dessen Gegensatz, die

*) Selbst der h. Thomas und die übrigen Scholastiker sprechen dem Körper (abgesehen vom Geiste als dem principale et primum principium vitae) streng genommen nicht das Leben ab, sondern sie nennen eben nur das lebendig, was von der Seele belebt wird: Animata enim viva dicimus, inanimata vero non viva. D. Thomas de potentiis animae cap. I.

**) „Auch im Menschen bleibt die Natur nicht auf dem Standpunkte der Potenzialität oder des unbestimmten Princips." (Ja sie kommt auf diesem Standpunkte im Menschen nie vor.) „Sie tritt vielmehr in der ihr wesentlichen Form der Individualität hervor, welche im weitesten Sinne eine physische Person genannt werden kann, insofern darunter ein Bewußtwerden und ein Thun nach inneren Motiven verstanden wird. Der beseelte Leib des Menschen ist aber darum nicht ein abgeschlossenes Individuum, wie Hund und Pferd, die als bloße Naturvereinzelungen existiren. Er kann vielmehr als ein solches gar nicht bestehen, sondern nur in seiner Zugehörigkeit zum Geiste. Wer die Singularität des menschlichen Leibes behaupten wollte, würde einen anthropologischen Nestorianismus, eine Art von Manichäismus lehren." Trebisch, S. 160 ffg.

reine Natur, es sind. Wem gehört er also an? Dem zur Vereinigung mit ihm bestimmten Geiste, der ein Princip an sich ist, aber kein solches, daß es zum Leben blos für sich (als reiner Geist) zu kommen die Bestimmung hätte. Darum kommt der Geist als höheres und vorzügliches (primum et principale) Lebensprincip dem Menschenleibe unterzustehen. Das kann aber so wenig heißen: das eigenthümliche sinnliche Leben, die sinnliche Empfindungs- und Vorstellungsthätigkeit, geschweige die niedern Lebensfunctionen der Nutrition, Secretion, des Athmens u. s. f. theile der Geist dem Körper erst mit; als es auch heißen kann: der vernünftigen Seele komme die Fähigkeit zu, ihren Leib aus der bloßen Stofflichkeit herauszubilden und zu organisiren. Denn wer dieses behaupten wollte, der würde ebendamit die wesentliche Verschiedenheit von menschlicher Seele und Geist leugnen, und jener eine Wirksamkeit zuschreiben, welche zu ihrer geistigen Natur in contradictorischem Gegensatz stände. Wohl aber kann und darf (resp. muß) der Geist das belebende oder formgebende Princip des Leibes deßhalb genannt werden, weil dieser

1. nur zur Existenz kommen kann, in Beziehung auf den mit ihm vom ersten Augenblick an zu verbindenden Geist, nicht aber ohne diese Beziehung. Er kann nur fortexistiren und sich fortbilden und wachsen (oder leben) in der Einheit mit dem Geiste*) und

*) Oder wie Baltzer sagt: „Ohne den Geist kann er als menschlicher Leib gar nicht lebendig gedacht werden, d. h. er kann als Naturindividum nicht für sich allein" (auch in der bloßen Verbindung mit der äußern Natur) „seine Lebensform haben, wie es die Apollinaristen behaupteten, sondern, wie das Concil sagt,

2) weil der Geist von dem Momente seines Selbstbewußtseins an in alle psychisch-leiblichen Functionen eindringt und letztere in sein höheres Leben fort- und umbildend aufnimmt und dieselben auf sich bezieht.

Es ist also auch Dr. Trebisch wieder in seinem vollen Rechte, zu sagen: „Wenn der Geist das Princip des Leibes im eigentlichen Sinne, d. i. in dem Sinne, wie die Natur das Princip ihrer organischen Bildungen oder der Geist das Princip seiner individuellen Krafterweisungen ist, nicht sein kann: so ist der Ausdruck „„forma““ dahin zu verstehen, daß er eine für sein Dasein und für die Entfaltung der Naturseele unumgängliche Bedingung abgibt. Er ist aber ferner auch noch der Vervollkommner und Vollender, somit der Zweck des Naturantheils. Hierdurch wird der persönliche Geist zum Träger des Ganzen, in welchem die beiden Substanzen nicht minder in ihrer wesentlichen Unterschiedenheit verharren, als in ihrer Eigenthümlichkeit sich zu offenbaren fortfahren. Aber man würde es nur mit einem mechanischen Apparate zu thun haben, wenn die Zusammengehörigkeit der Factoren sich nicht in einer gewissen Einheit bethätigte, welche zwar keine substanziale sein kann, wohl aber eine formale ist, d. h. eine Lebensgemeinschaft, und Wechseldurchdringung der Thätigkeiten der einen Substanz mit de-

nur durch die anima rationalis, quae ipsum corpus vere et per se et essentialiter informat.“ Durch diese Worte ist „der Geist als formgebendes Princip nicht zugleich als das Lebensprincip des Leibes bezeichnet, es sei denn, daß man dieses Wort so verstehe, wie ich es schon erklärt habe, daß nämlich der Leib nur Leben habe, solange er in der formalen Vereinigung mit dem Geiste ist.“ S. 80 und 82.

nen der andern. Das ist es, was Thomas bei seinem „unum esse“ vorgeschwebt hat.“ S. 93.

Und wenn Hr. Cl. hierzu bemerkt: „die Zusammenwerfung des Geistes mit der Seele dagegen, sowie die Behauptung, daß der Geist das eigentliche und nächste Lebensprincip des Leibes sei, also gerade dasjenige, was (meiner Ansicht nach) auf das Unzweideutigste in den verschiedenen Concilienbeschlüssen ausgesprochen ist, erklärt Hr. Trebisch geradezu für pantheistisch (S. 199) und durchaus verwerflich“ (S. 55); so bedaure ich, diese „Ansicht“ des Hrn. Dr. Cl. von dem Sinne der angezogenen „Concilienbeschlüsse“ nicht zu der meinigen machen zu können. Auch mir ist es unmöglich, den Geist als „das eigentliche und nächste Lebensprincip des Leibes“, als „einer von ihm verschiedenen Wesenheit“ anzuerkennen, wenn ich nicht zugleich die wesentliche Verschiedenheit beider aufgeben will, was ja „kein christlicher Denker“ darf. Hr. Cl. liefere daher, wenn er uns zu seiner Ansicht hinüberziehen will, zuerst den Nachweis: daß und wie Seele und Leib (Geist und Natur) des Menschen als wesentlich verschiedene Principe festgehalten werden können, wenn der Geist als das eigentliche und nächste (oder unmittelbare) und ausschließliche Lebensprincip *) des Leibes aufgestellt wird. Diesen (philosophischen) Nachweis erwarten

---

*) Forma (εἶδος) heißt eigentlich Artbegriff; es ist die Idee (Art) wodurch ein Ding (Sein) zu einem bestimmten Wesen (Dasein) wird. Der Geist ist die „forma humani corporis“ heißt also eigentlich: er ist Dasjenige, wodurch der Körper (als Naturtheil) zu einem menschlichen (in die Lebenseinheit mit dem Geiste aufgenommenen und darin von ihm bestimmten) Körper wird.

wir von ihm, wenn er sich nicht dazu entschließen kann, seine Ansicht gegen die unsrige umzutauschen.

Wenn aber Herr Cl. darüber Klage führt, daß Trebisch sich erlaubt habe, den Worten „Fleisch" und „Leib" des allg. Conc. und des Athanas. Symbols das Wörtchen „beseelt" in Klammern beigefügt zu haben; so wird Herr Trebisch ihm gewiß gerne das Zugeständniß machen: daß er dadurch nur seine (wohlbegründete) Ansicht über die Bedeutung der dort gebrauchten Worte Fleisch und Leib habe andeuten, keineswegs aber sagen wollen, daß Athan und die Väter jenes Concils in den angezogenen Stellen expressis verbis ausgesprochen hätten: der menschliche Leib sei — abgesehen vom Geiste — ein seelisch belebter. Denn ich wenigstens trage kein Bedenken, Herrn Cl. das Zugeständniß zu machen, daß die Günther'sche Anschauung von der Natur als einem Sein, welches ein nicht blos objectives, sondern (mittels seiner sinnbegabten Organismen) auch subjectives Leben führe, nnd somit auch von dem Menschen, als der Synthese eines doppelten Bewußtseins, eines geistig und eines leiblich vermittelten, daß diese Anschauung weder in der scholastischen noch in der vorscholastischen Philosophie in aller Bestimmtheit vorkomme; und daß auch der heilige Geist, welcher die Väter auf den allg. Concilien vor irrigen Aussprüchen bewahrte, schwerlich dem Gange der wissenschaftlichen Forschung, der ja auch in höchster Instanz unter seiner Leitung steht, vorgegriffen und Ideen in ihnen erweckt und Enthüllungen durch sie der Christenheit gemacht haben wird, für die es noch an den wissenschaftlichen Voraussetzungen fehlte. Es fällt mir daher auch nicht ein, die Günther'sche Auffassung als solche den angeführten Aussprüchen irgend unterschieben zu wollen;

sondern nur das Eine leugne ich, daß in diesen Aussprüchen etwas behauptet sei, was sich eher mit einer andern, als mit der Günther'schen Lehre vereinigen lasse; leugne also z. B., daß behauptet sei, der Körper habe sein Leben nur vom Geiste; und daß daher der gläubige Katholik von keinem andern, als vom geistigen Leben im Menschen reden dürfe.

Freilich werde ich gewärtigen müssen, daß mir Herr Cl. erwiedert: „Wir hätten also hier, wenn die Günther'sche Lehre wahr wäre (ihre philosophische Prüfung und Beurtheilung gehört nicht hieher), eine von jenen Wahrheiten, worin der von Christus gesendete heilige Geist seine Kirche oder vielmehr zunächst eine Schule in derselben sehr spät eingeführt hätte; worüber die Kirche unter seiner Leitung im Laufe von beinahe zwei Jahrtausenden Bestimmungen getroffen haben würde, die kaum noch beziehungsweise richtig und eine Steigerung des Verständnisses nur dann genannt werden könnten, wenn das Gegentheil des alten Satzes: Duo contradictoria non possunt simul esse vera wahr wäre." (S. 55 f.)

Daß in der wissenschaftlichen Verständigung über Glaubenslehren (und Solches, was mit letzteren zusammenhängt), ein Fortschritt möglich sei, wird jeder Denkende und mit der Kirchengeschichte vertraute Katholik zugeben; also auch zugeben, daß ein Moment, welches in früheren Zeiten wenig oder kaum ins Bewußtsein getreten sei, später ins volle Bewußtsein treten könne. Daß aber Günther's Behauptung: der Geist würde die Form (das Lebensprincip) des Leibes nicht sein können, wenn dieser an und für sich eine todte Maschine wäre, — mit dem ganz allgemein gehaltenen Ausspruche: „der Geist sei die Form (das Lebensprincip) des Leibes"

in contradictorischem Gegensatz stehe, dies möchte Herr Cl. wohl schwerlich seinen Lesern zumuthen können. Kann denn aber Günther für seinen Dualismus, für seine Lehre von zwei Lebensprincipen in dem Einen Menschen auf keine kirchlichen Autoritäten positiv sich berufen?

Er hat 1. die heilige Schrift für sich. (Vergl. Baltzer S. 62—69.)

Er hat 2. für sich viele Väter aus der vorscholastischen Zeit, einen Augustinus, Clemens von Alexandrien, Theodorus. (S. Baltzer S. 46—57.) Ich will mich darauf beschränken, den Genannten noch Gregor von Nazianz und von Nissa beizufügen.

Da sich aber alle ältern Kirchenväter, mit wenigen Ausnahmen, der peripatetischen Schule angeschlossen haben, so wird es, um ihre Anthropologie zu verstehen, gut sein, wenn ich die Aristotelische Lehre über Leib und Seele in möglichster Kürze und Anschaulichkeit vorausschicke. Zu diesem Zwecke lasse ich Aristoteles mit seinen eigenen Worten auf folgende Fragen antworten:

1) Was sind Leib und Seele?

2) Wie sind beide einzutheilen?

3) Welche Tugenden kommen dem einen, welche der andern zu?

1. Aristoteles unterscheidet ein dreifaches Sein (οὐσία); den Artbegriff (εἶδος, forma), den Stoff (ὕλη, materia), und ein drittes, aus beiden Zusammengesetztes. Von diesem dreifachen Sein ist der Stoff die Möglichkeit (δύναμις, potentia), der Artbegriff die Wirklichkeit, respective Wirksamkeit (ἐντελέχεια). Vereinigen sich beide, so entsteht ein beseeltes oder lebendiges Individuum

ἔμψυχον, ζῷον), dessen Leib das Stoffliche, dessen Seele der Artbegriff ist. Es wird das Verhältniß zwischen Leib und Seele (wohlgemerkt nicht blos beim Menschen, sondern bei Pflanzen, Thieren und Menschen) von ihm angesetzt als ein Verhältniß der Möglichkeit zur Wirklichkeit (Wirksamkeit) oder des Stofflichen zum Artbegriffe. Die Seele selbst aber, wie sie in der Pflanze, im Thiere und im Menschen vorkommt, wird ganz allgemein erklärt durch erste Wirklichkeit des natürlichen, organischen und der Möglichkeit nach lebendigen Leibes. Daher ist ihm auch das Einzelne das Seiende, oder der letzte Unterschied das Wesen. (Met. III. 6. IV. 2. VII. 12). *)

Wie jedes Lebendige (ζῷον), so besteht also auch der Mensch aus zwei Theilen, aus Seele (ψύχη) und Leib (σῶμα), von denen das eine von Natur das Herrschende (το ἄρχον), das andere das Beherrschte (τὸ ἀρχομενον) ist. **) Es bedient sich daher die Seele sowohl für das Verfertigen (ποιεῖν) als für das Thun (πράττειν) des Leibes als Werkzeuges. Wie der Meister an seinem Hammer ein lebloses (ἄψυχον), der Reiter an seinem Rosse, der Herr an seinem Sclaven ein lebendiges (ἔμψυχον): so hat die Seele an ihrem Leibe ein mit ihr verwachsenes Werkzeug (σύμφυτον ὄργανον ***).

*) Diese Erklärung wird anschaulich gemacht an einem Theile des menschlichen Leibes. Wenn das Auge, sagt Aristoteles, ein lebendiges Individuum wäre: so würde seine Seele das Gesicht (ὄψις, der Gesichtssinn, die Sehkraft), es selbst das Stoffliche des Gesichtes sein. Wenn nämlich das Gesicht fehlte: so wäre es nicht wirkliches, sondern nur Namenauge, wie das steinerne Auge der Statue, das gemalte des Bildes. (Aristot. De anim. II. 1.)

**) Arist. Pol. I. 5.

***) Eth. End. VII. 9. De anim. II. 4.

2. Der Körper der lebendigen Individuen hat gewisse Theile (μορία), von denen die einen ἀσύνθετα in Gleiches, die andern σύνθετα nur in Ungleiches theilbar sind. Zu jenen ὁμοιομερῆ gehören Fleisch, Sehnen, Knochen u. dgl.; zu diesen ἀνομοιομερῆ Arme, Beine, Hände u. s. w. Einige von den Letztern werden Glieder (μέλη) genannt und zwar diejenigen, welche, wie Kopf und Hand, ein Ganzes bildend, andere Theile (μέρη) in sich enthalten *).

Wie der ganze Mensch aus Leib und Seele, so besteht die menschliche Seele aus zwei Haupttheilen, aus dem Unvernünftigen (τὸ ἄλογον) und dem Vernünftigen (τὸ λόγον ἔχον) **). Jenes wird wiederum eingetheilt in das Pflanzenartige (τὸ φυτικόν) und in das Begehrende (τὸ ὀρεκτικόν) ***). Jene pflanzenartige, vegetative Seele findet sich rein und ohne Zusatz, wie der Name es besagt, allein bei der Pflanze, welche vermöge des θρεπτικὸν im Ganzen und in ihren Theilen sich erhält, vermöge des αὐξητικὸν an äußerem Umfange zunimmt †), vermöge des γεννητικὸν endlich als Gattung eine gewisse Unsterblichkeit und Göttlichkeit anstrebt ††). Diesem pflanzenartigen Theile nach ist das Unvernünftige nicht blos ohne Vernunft, sondern auch für dieselbe völlig taub. Das Begehrungsvermögen (τὸ ὀρεκτικόν) hingegen, welches Mensch und Thier mit einander gemein haben, vermag, obgleich selbst vernunft-

---

*) Arist. Hist. anim. I. 1.

**) Eth. Nic. 1. 13. Pol. VII. 15.

***) Eth. Nic. l. c.

†) Eth. N. l. c. De anim. II. 2. Gen. anim. II. 6.

††) De anim. II. 4 u. 5.

los, gleichwohl in der eignen Seele wie im Sclaven die Stimme der Vernunft zu hören und ihr zu folgen*).

Das Begehren (ὄρεξις), welches beim Thiere in Zu- (ἐπιθυμία) und Abneigung (θυμός), beim Menschen auch im Wunsche (βούλησις) sich äußert, setzt die Sinneswahrnehmung (αἴσθησις) und diese das Wahrnehmungsvermögen (τὸ αἰσθητικόν) voraus. Beide Vermögen, das αἰσθητικὸν und das ὀρεκτικὸν, bedingen sich gegenseitig. Wo das eine (wenn auch auf der niedrigsten Stufe, als Tastsinn und Gefühl), da ist auch das andere. Beide sind zwar leiblich (σωματικά); dennoch aber Theile der Seele**). Beide hat das Thier, beide hat der Mensch***). Wodurch sich dieser von jenem unterscheidet, ist das Geistige, Ewige, Göttliche, der νοῦς †). Dieser Denkgeist hat mit dem Leibe, von dem die wahrnehmende und begehrende Seele (ψύχη αἰσθητικὴ καὶ ὀρεκτικὴ)

*) Eth. Nic. l. c. Pol. VII. 14.

**) De anim. II. 3.

***) De anim. II. 3.

†) ib. III. 3. „Der thätige Theil der vernünftigen Seele ist dem Aristoteles für sich seiend (χωριστός), seine eigene Entelechie, ungemischt, leidenlos, unveränderlich, göttlich. Er ist daher auch von Außen, gleichsam wie durch eine Thüre (θύραδεν ἐκεισιέναι) in uns hineingekommen, verhält sich jedoch zur Seele, wie diese zu ihrer Leiblichkeit, somit wie Form zu ihrer Materie, wobei nach der Analogie der alternirenden Naturreihen die Seele, die früher Form war, jetzt zum Stoffe wird. Diese Andeutungen dürften einen Wink geben, wie die vielbesprochene Theilung in die leidende und thätige Vernunft zu nehmen sei, indem es sich ohne große Anstrengung ergibt, daß der pathetische Theil die Geeignetheit der menschlichen Seele für eine gewisse Reife bezeichnet, vermöge welcher sie im Stande ist, die ihr fremde Wirksamkeit der göttlichen Vernunft aufzunehmen.“ Trebisch l. c. S. 17. f.

unzertrennlich ist, schlechterdings nichts gemein *). Er vermag, wie das Wahrnehmungsvermögen Wahrnehmbares auffaßt, so als Geist sowohl Geistiges als sich selbst zu denken und zu erkennen **). Das nährende (θρεπτικόν), das wahrnehmende (αἰσθητικόν) und das begehrende (ὀρεκτικόν) Princip sind dem Aristoteles entweder als Theile (μορία) oder als Kräfte (δυνάμεις) einer und eben derselben Seele zusammengehörig. Während aber hier, dem Gange der Physik gemäß, die höhere stets die niedere Seelenkraft voraussetzt und ohne sie nicht bestehen kann, ist ihm der Geist, der νοῦς, von den übrigen Seelenkräften nicht blos trennbar, sondern er scheint ihm gar eine Seele anderer Art zu sein, welche sich von der Pflanzen- (ψύχη θρεπτική) und Thierseele (αἰσθητικὴ καὶ ὀρεκτική) nicht minder unterscheidet, wie vom Sterblichen das Unsterbliche und Ewige ***).

Wie der Stagyrite zwei Arten des Denkens, das Wahrnehmen (αἰσθάνεσθαι) und das geistige Erkennen (νοεῖν), und für jedes von Beiden ein besonderes Vermögen, das αἰσθητικὸν und das διανοητικὸν (oder θεωρητικὸν und νοῦς), annimmt; so kennt er endlich auch zwei geschiedene und verschiedene bewegende Kräfte, das Begehrungsvermögen (ὀρεκτικόν) und die überlegende (λογιστικόν), Zwecke setzende, praktische Vernunft (λόγος oder auch νοῦς im engern Sinne) †).

---

*) ib. III. 4.

**) ib. III. 4.

***) De auim. II. 2. Περὶ δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως οὐδέν πω φανερόν, ἀλλ' ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι καθάπερ τὸ ἀΐδιον τοῦ φθαρτοῦ.

†) Eth. Nic. III. De anim. III. 10. Pol. VII. 15. Vgl. Reinkens de Clem. presb. Alex. p. 304. ff.

3. Als Tugenden (ἀρεταί) oder besser als Vorzüge des Leibes werden Rhet. I. 5. aufgezählt: Gesundheit, Schönheit, Größe, Stärke, Schnelligkeit, eine gewisse Jugendlichkeit im Alter (εὐγηρία) und die Kraft lange zu leben (δύναμις μακροβιότητος.

Was die Tugenden der Seele betrifft, so werden zunächst die eigentlich menschlichen und die dem Menschen nicht eigenthümlichen Tugenden unterschieden. Einer eigentlichen menschlichen Tugend ist das Pflanzenartige oder die Pflanzenseele nicht fähig, da sie sich der Einwirkung von Seiten der Vernunft durchaus entzieht. Wenn hingegen das Begehrungsvermögen (ὀρεκτικόν) von der praktischen Vernunft (λόγος schlechthin oder λόγος πρακτικός) sich sowohl den Zweck setzen als zu ihm hinleiten läßt; so erwirbt es die praktischen (ἀρεταὶ πρακτικαί), wie die Vernunft (νοῦς) durch Ausbildung und Nachdenken die theoretischen Tugenden (ἀρ. διανοητικαί)*).

So viel über die Aristotelische Anthropologie. Wir wollen nun sehen, wie die Kirchenväter auf dieser Grundlage fortgebaut haben.

Zunächst verdient der klare und ruhige Denker Gregor von Nyssa ins Auge gefaßt zu werden. Bei ihm wird sich herausstellen, wie der Blick der Kirchenväter, getrübt wie er war durch ihre Aristotelische Anschauungs- und Ausdrucksweise, dennoch durch das Christenthum gereinigt und geschärft wurde.

Den Menschen erklärt dieser h. Gregor in seinem Dialoge „über Seele und Auferstehung" als „vernünftiges lebendi-

---

*) Eth. Nic. cf. Nickes de Arist. Polit. libris Bonn 1851. p. 8 ff.

ges Individuum" (ζῶον λογικόν). In dieser Erklärung liegt schon seine ganze Anthropologie ausgesprochen. Daß der Mensch ζῶον (lebendiges Individuum) ist, das ist es, was er mit der ganzen organischen Natur, mit Pflanzen und Thieren gemein hat. Was ihn aber vor diesen auszeichnet, besteht in der wesenhaften Bestimmung (διαφορα οὐσιωδής), daß er „vernünftig", λογικὸς ist. Jene weitere Bestimmung „ζῶον" geht also lediglich auf den Leib, dieser ist abgesehen von der Vernünftigkeit lebendig; während die nähere Bestimmung „vernünftig" einzig auf den Geist des Menschen zu beziehen ist.

Doch gehen wir auf seine Lehre über die Seele tiefer ein! Wie der Nyssänische Vater darin vom Stagyriten abweicht, daß er die Welt als Abbild, und zwar als wesenhaft verschiedenes Abbild Gottes auffaßt: so noch mehr darin, daß er auch die unsterbliche Seele nicht als ewige oder göttliche nimmt, indem er sie für eine geschaffene Substanz erklärt. Hierin offenbart sich der Einfluß des Christenthums. „Die Seele", sagt er in dem angeführten Dialoge, „ist eine geschaffene Wesenheit, eine lebendige, vernünftige Substanz, welche durch sich selbst dem organischen, mit dem Wahrnehmungsvermögen ausgerüsteten Leibe (σώματι ὀργανικῷ καὶ αἰσθητικῷ) die Kraft zu leben und Wahrnehmungen entgegen zu nehmen so lange einflößt, als die Natur dafür empfänglich ist." Diese Erklärung unterscheidet sich von der Aristotelischen gar sehr. Und das hat seinen Grund zunächst darin, daß sie auf die Menschenseele eingeschränkt ist, während jene die Pflanzen-, Thier- und Men-

schenseele zugleich umfaßte. Allein auch abgesehen hievon würde Aristoteles jene Erklärung nicht zu der seinigen haben machen können. Er würde dem Leibe als solchem das αἰςϑητικόν, „die Ausgerüstetheit mit dem Wahrnehmungsvermögen" niemals haben beilegen können. Auch thut er es, so viel ich weiß, nirgendwo; und er konnte es nicht thun, weil er nicht dem Leibe, sondern der Seele das Wahrnehmungsvermögen beilegte. Allein, höre ich Hrn. Cl. fragen, lehrt denn nicht auch Gregor, daß die Seele es sei, welche dem Leibe, wie die Lebenskraft, so auch das Wahrnehmungsvermögen ertheilt? Und folgt nicht daraus, daß im Menschen die unsterbliche Seele in die Stelle derjenigen φύχη eintritt, welche im Thiere Vermittler des Lebens und der Sinneswahrnehmung ist? Sachte! Da der Menschenleib die Bestimmung hat, mit der unsterblichen Seele zu einer Person geeint zu sein: so kann ihm außer dieser Einheit mit jener Seele so wenig Lebenskraft und Wahrnehmungsvermögen als Existenz zugesprochen werden. Wäre er auch nur einen Augenblick lebendiges Individuum ohne unsterbliche Seele: so wäre eine persönliche Einigung hier nicht minder unmöglich, als eine solche in Christus unmöglich gewesen wäre, wenn dessen menschliche Natur vor der Vereinigung mit dem λόγος und ohne dieselbe schon Existenz gehabt hätte. Da also im Menschen die Idee der Synthese von Geist und natürlichem Individuum verwirklicht ist; so kann von einem Leben des letztern ohne die Verbundenheit mit dem Geiste keine Rede sein. Und es empfängt dieser die Kraft, die Sinne zu beherrschen, nicht vom Leibe; sondern es durfte umgekehrt Gregor wohl sagen: daß die Seele dem Leibe „die Kraft zu leben und Wahrnehmungen ent-

gegen zu nehmen einflöße und so lange einflöße, als dieser dafür empfänglich sei."

Um aber Gregors wahre Ansicht über den Antheil der Seele an der sinnlichen Wahrnehmung zu erläutern, sei es erlaubt, ein Beispiel, das er selbst anführt, hieher zu setzen. Die Sonne, sagt er, erscheint uns in der Wahrnehmung äußerst klein; die geistige Berechnung indeß sagt, daß sie an Umfang die Erde vielmal übertreffe. Es wird in diesem Falle die sinnliche Wahrnehmung, wie sie das Auge aufnimmt, berichtigt durch den berechnenden Geist. Jenes Wahrnehmen ist die That des vom Geiste beherrschten Leibes, dieses Berechnen alleinige Aufgabe des Geistes.

So viel möchte also wohl klar sein, daß der Kirchenvater, im Widerspruche mit Aristoteles, das *αἰσθητικόν*, ob er es gleich als etwas Innerliches, Unkörperliches betrachtet, dennoch entschieden vom Wesen des Geistes lostrennt und ausscheidet. Hat dies seine Richtigkeit, so muß er folgerichtig auch das *θρεπτικὸν* und das *ὀρεκτικὸν* mit seinen Leidenschaften als etwas der Seele Fremdes bezeichnen und ebenfalls dem Leibe beilegen. Und dies thut er.

Da er die Seele als die „Wesenheit" erklärt hatte, „welche dem Leibe die Lebenskraft für die wirklichen Wahrnehmungen eingebe" (*τὴν ζωτικὴν δύναμιν πρὸς τὴν τῶν αἰσθήσεων ἐνέργειαν ἐμποιοῖ*) *), so macht er gegen die Vollständigkeit dieser Erklärung den Einwurf: daß ja die Seele nicht blos

*) Nach diesen Worten hat der Leib an und für sich die Möglichkeit der Wahrnehmung; zur Wirklichkeit derselben bringt er es nicht ohne die Lebenskraft, welche ihm die Seele gewissermaßen eingießt.

vernünftig denke, auch nicht blos die „Sinne zu ihrer naturgemäßen Thätigkeit lenke", sondern daß sie es auch sei, in welcher „sich die Bewegungen zur Begierde (ἐπιθυμία) und zum Zorn (θυμός) zeigen." „Begehrungsvermögen und Zorn (ἐπιθυμητικόν, θυμοειδές) seien aber nichts Stoffliches, folglich etwas Geistiges. Es ergebe sich also, daß entweder Begierde und Zorn andere Seelen (Geister) in uns seien, so daß eine Vielheit der Seelen in uns angetroffen würde, oder daß jenes in uns vernünftig denkende Princip (τό διανοητικόν) nicht als Seele angesehen werden dürfe." Diesen scheinbaren Widerspruch sucht er zu lösen, indem er das Begehrungsvermögen mit allen seinen Leidenschaften von der Idee sowohl als vom Wesen der Seele ganz und gar ausschließt. Der Richtschnur der Schrift (wie er meint) folgend, sagt er, „daß die Seele schlechterdings nichts Auszeichnendes habe, was nicht auch Gott eigenthümlich sei." Da sie als Gottes Ebenbild bezeichnet werde, so müsse, was immer Gott fremd sei, nothwendig außer ihrem Begriffe liegen. Da nun in Gott weder Begehrungsvermögen, noch irgend eine Leidenschaft mitgedacht werden könne; so dürfe man solches auch in der Seele keineswegs als wesenhaft (συνουσιουδές) betrachten *).

Indem er sich nun wieder zur Dialektik hinwendet, erklärt er: daß das Begehrungsvermögen, weil es dem Menschen wie dem

*) Wenn hier der h. Gregor die Ebenbildlichkeit der Seele mit Gott in einer Weise nimmt, durch welche die Geschaffenheit derselben negirt wird, so ändert dieses doch nichts an seiner Ansicht: daß das Begehrungsvermögen dem leiblichen Leben angehöre.

Thiere gemeinschaftlich zukomme, eben darum in die Erklärung der specifisch menschlichen Seele nicht nothwendig aufzunehmen sei; daß überdies jene Leidenschaften der Seele so wenig eigenthümlich seien, daß sie dieselben zu unterdrücken, ja gänzlich zu beseitigen strebe. Hierauf kommt er auf die kirchliche Lehre über die Concupiscenz zu sprechen, und setzt weitläufig auseinander, wie sie nichts Sündhaftes sei, sondern zum Streite und zur Besiegung uns verbleibe. Unter Anderm deutet er darauf hin, daß sich die Menschenseele unmöglich mit unorganischem Stoffe (etwa mit einem Steine) oder mit einer Pflanze, sondern daß sie sich einzig und allein mit einem solchen „Leibe“ habe vereinigen können, „dem das Wahrnehmungsvermögen eingeschaffen sei“ *).

„Daher wird die Erschaffung des Menschen an letzter Stelle berichtet, eines Wesens, das die ganze Idee des Lebens in sich umfaßt, die nämlich, welche in den Pflanzen (θρεπτικόν, αὐξητικόν, γεννητικόν) und diejenige, welche sich in den unvernünftigen Thieren (αἰσθητικὸν und ὀρεκτικόν) findet. Denn aus dem Pflanzenleben hat er, daß er sich nährt und wächst, aus dem Thierleben, daß er durch Wahrnehmung geleitet wird. Was er aber mit Keinem gemein hat und bei seiner Natur (an und für sich) gefunden wird, das theoretisch und praktisch denkende Princip (τό διανοητικόν, λογικόν) sondert zu einem eigenen Wesen ihn aus. Allein, wie die Natur nach dem, was für das stoffliche Leben nöthig ist, einen Trieb hat, welcher, wenn er in uns sich einstellt, Begierde genannt wird;

---

*) l. c. ἐπεί οὖν ἡ αἰσθητικὴ ζωὴ οὐκ ἂν δίχα τῆς ὕλης συσταίη, οὐδ' ἂν τὸ νοερὸν ἄλλως ἐν σώματι γένοιτο, μὴ τῷ αἰσθητικῷ ἐμφυόμενον

so ist auch, was der unvernünftigen Natur (dem Thiere) eigenthümlich ist, dem Vernünftigen der Seele beigemischt, ich meine Zorn, Furcht und was sonst in uns widerstrebend thätig ist, einzig die praktisch und theoretisch denkende Kraft ausgenommen. Diese ist es allein, was unser Leben auszeichnet und was, wie gesagt, die Aehnlichkeit des göttlichen Bildes in sich trägt. Da indeß aus dem bereits angeführten Grunde die vernünftige Kraft dem leiblichen Leben nicht anders eingeschaffen werden kann, als vermittelst der Sinneswahrnehmungen; die Sinneswahrnehmungen aber früher schon in dem unvernünftigen Thiere vorhanden waren, so geht unsere Seele gewissermaßen nothwendig zugleich auch die Verbindung mit dem ein, was mit jenen (Sinneswahrnehmungen) zusammenhängt, d. i. mit dem, was sich in uns irgend zeigend Leidenschaft genannt wird." So weit Gregor.

Was im Menschen mit der vernünftig freien Seele verbunden ist, das ist er so weit entfernt (mit Hrn. Cl.) als etwas Lebloses, Todtes zu betrachten, daß er es vielmehr geradezu „leibliches Leben" (σωματικὴ ζωή) nennt. Noch mehr. Nicht blos ein leibliches Leben, wie es sich auch in der Pflanze findet, fordert er für die Verbindung des Geistes mit der Natur, sondern ein leibliches Leben, welches des Vermögens der sinnlichen Wahrnehmung nicht entbehrt. Erst ein solches ist nach ihm der Vermählung und Wechseldurchdringung mit der unsterblichen Seele fähig. Da nun mit dem Wahrnehmungs- auch das Begehrungsvermögen gegeben ist: so war es gewissermaßen eine Nothwendigkeit, daß der Geist zugleich mit dem Wahrnehmungsvermögen (αἰσθητικόν) in die Gemeinschaft mit dem Begehrungsvermögen (ὀρεκτικόν) eintrat.

Beides, Wahrnehmungs- und Begehrungs-Vermögen aber liegen ihm wie außer der Erklärung (Idee), so auch außer dem Wesen des Geistes, wenn sie gleich in der Seele zu liegen scheinen, oder wie er besser sagt, „an die Seele angrenzen (ἐν μεθορίῳ τῆς ψυχῆς). Wenn nun (nach den Worten des Gregor) wie das Unkraut in den Weizen, so mit dem Wahrnehmungs- auch das Begehrungsvermögen und dessen Leidenschaften an dem Geiste herangekommen sind: so ist es klar, daß er Beides, jenes sowohl als dieses, nicht dem Geiste, sondern dem Leben des Leibes zuschreibt. Und dies ist es und nichts Anderes, was Günther thut, wenn er in dem mit dem Geiste geeinigten Leibe eine Seele, wie als individuelles Princip der Leiblichkeit, so auch als Träger des Wahrnehmungs- und Begehrungsvermögens annimmt.

Ich wende mich zu dem Busenfreunde des Nyssäner's, zu Gregor von Nazianz. Aus seinen Schriften hebe ich nur wenige Stellen aus, welche aber hinreichend zeigen werden, daß er, der gewaltige Redner und hochbegeisterte Dichter, mit dem Nyssäner nicht blos die tiefe theologische Bildung, sondern auch die philosophische Anschauung durchweg theilte.

Der Mensch ist ihm, wie seinem hohen Freunde, „vernünftiges lebendiges Individuum" (ζῷον λογικόν) *). Er besteht aus Leib d. i. „sichtbarer" (φύσις ὁρατή) und Seele d. i. „unsichtbarer Wesenheit" (φ. ἀόρατος). Der Leib erscheint ihm als — doch ich kann mir es nicht versagen, die ganze Stelle mitzutheilen. — „Dieser Leib," sagt er, „von dem ich nicht einsehe, wie ich mit ihm verbunden,

*) Greg. Naz. or. 26. Kölner Ausg. von 1690 p. 448.

noch wie ich, Gottes Gleichbild, dem Lehme geeint bin; dieser Leib, der im Wohlbehagen gegen mich ankämpft, und selbst hintrauernd mich bekämpft; den ich als Mitknecht liebe, als Feind hasse; den ich als Fessel fliehe, als Miterben ehre. Suche ich ihn zu vernichten, so weiß ich nicht, wessen ich mich als Gehilfen zur Vollbringung der schönsten Tugenden bedienen soll (da mir mein Ziel und Ende wohl bekannt, und daß ich durch Werke zu Gott aufzusteigen die Bestimmung habe). Schone ich seiner als eines Gehilfen, so sehe ich nicht, wie ich seinen Angriffen entgehen, und wie ich nicht von Gott abfallen soll, da mich Fußfesseln beschweren, die mich hinabziehen oder am Boden niederhalten. Als Feind ist er willfährig und liebenswürdig, als Freund arglistig. Welch ein Bund, welche Entzweiung! Was ich fliehe, umarme ich, und ich liebkose, was ich fürchte. Ehe ich Krieg geführt, schließe ich Frieden; ehe ich Frieden gehabt, entzweie ich mich von Neuem" u. s. w. *). Kann der Geist des Menschen so zu einem ihm verbundenen todten Klotze reden, wie hier Gregor zu seinem Leibe spricht? Ist es nicht, als ob wir Ant. Günther hörten, wenn er auf diejenigen Erscheinungen in der sittlichen Welt aufmerksam macht, „die schlechthin unerklärbar blieben, wenn die Ehehälfte des Geistes im Menschen nichts Anderes wäre, als der Leichnam unseres Unglücks- und Reisegefährten, der auf dem Schiffzuge unseres irdischen Daseins früher als wir sein Leben ausgehaucht hat?" „Unser Compagnon aber ist nicht eine blinde, wenn auch furchtbare Macht, sondern auch eine Gedanken-Macht, die deßhalb dem freien Denkgeiste das Gedankenspiel so

*) Or. 16. p. 242 f.

verdrehen kann, daß er am Wechseltische der Gedanken den Herrn zu spielen wähnt, während er schon lange aufgehört hat, die Hand im Spiele zu haben." Deßhalb soll „der Geist des Menschen als Geist leben, d. h. seine Würde, der Physis in ihm gegenüber, behaupten; und das wird erreicht, wenn der Freie dem Unfreien nicht dienstbar wird, und zwar mit beständiger Rücksicht auf den Willen Gottes, wie sich dieser mittelbar im sittlichen Selbstbewußtsein des Geistes und unmittelbar in einer positiven Offenbarung ausspricht. Denn der Christ weiß, was St. Paulus wußte: daß die Coefficienten der Menschennatur in Zwist und Hader mitsammenleben, der zur Folge hat, daß einer von beiden in die Botmäßigkeit des anderen fällt. . . ." (Eur. und Her. S. 526 f. Der letzte Symboliker S. 147 ff.)

Was dem Aristoteles nichts als ein Werkzeug (ὄργανον) war, das ist dem Gregor von Naz. ein Mitknecht (σύνδουλος), ein Gehilfe (σύνεργος), ein Miterbe (συγκληρόνομος). Wer mit unbefangenem Auge diese Ausdrücke und die ganze angeführte Stelle sich ansieht, dem brauche ich nicht erst zu beweisen, daß Gregor sich den Leib nicht ohne Leibseele (als Princip wie des Leibes, so des Ernährens, Wahrnehmens und Begehrens) gedacht habe.

Daß er die Wahrnehmung dem Leibe, und nicht dem Geiste zugesprochen habe, geht insbesondere aus seiner 38. Rede, in welcher er seine Gedanken über die Weltschöpfung auseinandersetzt, unwiderleglich hervor. Er zeigt daselbst, wie Gott in seiner Liebe, um ihnen seine Güte zu erweisen und Wohlthaten mitzutheilen, zuerst

die geistigen Wesen (νοερὰ πνεύματα) erschaffen habe. Doch nicht blos diese ihm verwandten Wesen erschuf er, sondern „auch das ihm fremde Sein.“ „Verwandt sind nämlich mit der Gottheit die geistig denkenden und durch den Geist allein erkennbaren Wesen; durchaus fremd ist hingegen dasjenige, was unter die Wahrnehmung fällt (ὅσαι ὑπὸ τὴν αἴσθησιν d. h. was sowohl wahrnimmt als wahrgenommen wird) und was noch ferner, als dieses absteht, das ganz und gar Seelen- und Bewegungslose ..... Der Geist (νοῦς) nun und die Sinneswahrnehmung (αἴσθησις), so von einander getrennt, hielten sich innerhalb ihrer Grenzen, und trugen in sich die Majestät des weltschöpferischen λόγος, schweigende Lobredner des großen Werkes zugleich und weithin rufende Herolde. Noch aber gab es keine Zusammensetzung aus beiden, noch keine Verschmelzung der Gegensätze, größerer Weisheit Zeichen ..... Diese offenbarend schafft der wirkende λόγος aus beiden ein einziges Wesen, aus sichtbarer und unsichtbarer Substanz, den einen Menschen.“ Hier scheint der kühne Redner über die Speculation aller seiner Vorgänger hinauszuschreiten. Wie er den reinen Geist als νοῦς, vernünftiges (sich selbst und damit grunddenkendes) Princip ansetzt: so stellt er die Natur zwar als etwas Veräußertes, sinnlich Wahrnehmbares, zugleich aber in ihren höchsten Gebilden (den Thieren) auch als etwas Verinnerndes, sinnlich Wahrnehmendes, mit einem Worte als „Sinneswahrnehmung“ αἴσθησις, dem Geiste gegenüber. Man muß die philosophischen Grundsätze der Peripatetiker kennen, um deutlich einzusehen, wie viel Verwandtes diese Gregorische Ansicht mit der Günther'schen hat. Es war Axiom der Aristoteliker: „Gleiches kann nur von Gleichem wahrgenommen oder erkannt werden,

Geist nur vom Geiste, Natur nur vom Naturindividuum." Die Natur ist also in ihrer Veräußerung ebensowohl wahrnehmbar als (in ihrer Verinnerung) wahrnehmend; kurz: sie ist „Wahrnehmung." Wo nun Wahrnehmung, da ist auch nach Aristoteles Vorstellungs- (φανταστικόν) und Begehrungs-Vermögen. Nothwendig ist also der Natur nicht blos das Vermögen der Wahrnehmung, sondern auch der „Vorstellung" zuzusprechen. So weit (obigen peripatetischen Grundsatz ausgenommen, oder doch gar sehr modificirt) gehen in ihrer Speculation Gregor und Günther mit einander. Der letztere thut aber noch einen Schritt weiter, indem er die Beschaffenheit jenes Vorstellens (Denkens) im Gegensatze zum geistigen Denken, nämlich als „schematisches Vorstellen" bestimmt, und hervorhebt, wie letzteres im Menschen durch die freie Arbeit des Denkgeistes zum „Begriffe" fortgebildet werde; so daß (im Menschen) Natur und Geist als begriffliche und als ideelle Denkmacht einander gegenüber zu stehen kommen.

Die Verbindung nun von „Vernunft" (νοῦς) und „Wahrnehmung" (αἴσθησις), oder von Seele, („unsichtbarer") und Leib, („sichtbarer") Substanz, ist nach Gregor der Mensch. Hält der heil. Vater den Leib desselben für todt oder für belebt? Gibt er ihm das Wahrnehmungsvermögen oder gibt er es der vernünftigen Seele? Da der Kirchenvater so offen und deutlich spricht, wie wir vernommen haben, bedarf es von meiner Seite keiner weiteren erklärenden Worte.

Uebereinstimmend mit Gregor von Nyssa legte er endlich dem Leibe mit der Wahrnehmung zugleich auch das Begehren und die Leidenschaften bei. Statt vieler nur eine Stelle: „Wenn ich ihn

(den Leib), sagt er, als Feind anklage wegen der Leidenschaft (διὰ τὸ πάθος): so umarme ich ihn doch wieder als Freund um dessentwillen, der diese Verbindung bewerkstelligt hat" *). Weßhalb also das Ich den Leib als Feind haßt, das sind die Leidenschaften, welche der Feind nährt, und mit welchem er gegen den Geist ankämpft. Dies über Gregor von Nazianz.

Ich will schließlich auch noch bemerken, daß Basilius dieselbe philosophische Anschauung hat, wie sein Bruder von Nyssa und sein Freund von Nazianz. Aus den Schriften dieser drei aber, der s. g. Cappadocier, hat der Vorläufer der Scholastik, Johannes von Damascus geschöpft. Wesentlich Neues hat er wenig. Kündigt er ja selber sich als einen Sammler an, der „von dem Seinigen nichts bringen werde." Zu bemerken ist nur, daß er den Menschen als Synthese oder richtiger als συνθετὸν bezeichnet, und daß er dem Leibe desselben das θρεπτικὸν der Pflanzen und das ὀρεκτικὸν und αἰσθητικὸν der Thiere ganz entschieden beilegt. Wodurch aber der Mensch Mensch sei, das findet er einzig in der vernünftig freien Seele (dem λογικὸν oder διανοητικόν).

Darf ich nun fragen; wer von Beiden, G. oder Hr. Cl., neologische und ketzerische Ansichten über den Dualismus im Menschen vortrage? Ich denke derjenige, welcher von dem Ansehen der Kirchenväter nicht blos verlassen, sondern auch widerlegt ist.

Wenn aber G. nicht die Scholastiker, und insbesondere nicht den Engel der Schule, den h. Thomas auf seiner Seite hat; so verschlägt dies nichts; da die Ansicht des letzteren eine bloße

---

*) Orat. 16. p. 243.

Schulansicht ist*), die selbst innerhalb der Schule nicht unangefochten dastand. In dieser Beziehung bemerkt Esthius: „Ob aber beide (Seele und Geist des Menschen) an sich oder nur in der Form sich unterscheiden, darüber streiten die Philosophen.“ Cf. Balzer S. 67.

Günther würde allerdings folgende Sätze des h. Thomas nicht unterschreiben: „Sic ergo dicendum, quod eadem numero est anima in homine sensitiva, et intellectiva, et nutritiva. Quomodo autem hoc contingat, de facili considerari potest, si quis differentias specierum et formarum attendat. Inveniuntur enim rerum species, et formae differe ab invicem secundum perfectius et minus perfectum. Sicut in rerum ordine animata perfectiora sunt inaminatis, et animalia plantis, et homines animalibus brutis. Et in singulis horum generum sunt gradus diversi. Et ideo Arist. in 8 Met. assimilat rerum species numeris, qui differunt specie secundum additionem vel subtractionem unitatis. Et in 2 de Anima comparat diversas animas speciebus figurarum, quarum una

---

*) „Die Scholastiker haben den Aristoteles entnommenen Satz: ψυχη εστιν εντελεχεια ή πρωτη του σωματος φυσικου. De an. II. 1. (welche Stelle der h. Thomas S. Theol. I. qu. 76. art. 1. c. dahin commentirte, daß Aristoteles das principium intellectivum als Form des Körpers angesehen habe) entweder in seiner vollen Bedeutung mißverstanden, wenn sie glaubten, dabei doch den wesenhaften Dualismus der christlichen Anschauung festhalten zu können; oder sie mußten den letztern, wenn auch unbewußt, fahren lassen, sollte jenes Verhältniß im Sinne des Griechen genommen werden.“ Trebisch l. c. S. 18. 3).

contininet aliam; sicut pentagonum continet pentagonum, et excedit. Sic igitur anima intellectiva continet in sua virtute quicquid habet anima sensitiva brutorum, et nutritiva plantarum. Sicut ergo superficies, quae habet figuram pentagonam, non per aliam figuram est tetragona, et per aliam pentagona ..., ita nec per aliam animam Sortes est homo, et per aliam animal, sed per unam et eandem...." Summa Theol. I. qu. 76. art. 3.

Es sind aber auch die Gründe, welche Thomas dafür anführt: daß es eine und dieselbe Seele (der Geist) sei, wodurch der Mensch ein vernünftiges, als wodurch er ein sensitives und nutritives Wesen sei, eben so unstichhaltig, als anderseits mit der Lehre des Christenthums von dem wesentlichen Dualismus der Natur und des Geistes im Menschen durchaus unvereinbar. So weit aber reicht das Ansehen des h. Thomas als Philosophen nicht, daß wir um dessentwillen zu gleicher Zeit auf die Consequenz des vernünftigen Denkens und auf die Autorität der Schrift- und Kirchenlehre verzichten müßten.

Für seine eigene Anschauung aber von der wesentlichen Verschiedenheit der Leibseele und des Geistes im Menschen kann sich G. endlich 3. auch auf Aussprüche des 15. allgemeinen Concils v. Vienne und des Tridentinischen Concils berufen. Cf. Balzer. S. 79—82.

Damit aber Hr. Cl. von seinem Bestreben, die „katholische Lehre", d. h. was er als solche festhält, mit den Consequenzen des G.'schen Dualismus in Widerspruch zu bringen, sich nicht zu weit

fortreißen lasse, möchte ich ihm in seinem eigenen Interesse noch Folgendes zu bedenken geben.

Es ist Hrn. Cl. nicht unbekannt, daß in der Geschichte der Philosophie verschiedene Erklärungsversuche für das sogenannte niedere und höhere Denkleben des Menschen vorliegen.

Einer derselben ist der rein materialistische, welchen in der neuesten Zeit unter Andern Karl Vogt in seinen physiologischen Briefen (S. 455—60) vertritt. Nach ihm sind die Seelenthätigkeiten (die geistigen sowohl als die psychischen) nichts als Functionen der Gehirnsubstanz, mit der sie sich entwickeln, und mit der sie wieder zu Grunde gehen. Demnach haben sich die Physiologen gegen alle Vorstellungen zu erklären, welche sich an diejenige einer speciellen Existenz der Seele anschließen und kategorisch auszusprechen: daß die Materie das einzige Unvergängliche sei, was wir kennen.

Im Gegensatze hiezu behaupten Andere wieder (in neuester Zeit ganz besonders die Schüler Herbarts): alles bewußte oder sogenannte psychische Leben (sowohl in den Thieren als im Menschen) sei so verschieden von den unbewußten blos leiblichen und natürlichen Lebensfunctionen, daß man annehmen müsse, es offenbare sich darin eine Kraft, die von allen bloßen Naturkräften specifisch und qualitativ verschieden sei. Diese Kraft nennen sie Seele, wovon der Geist nicht wesentlich, sondern nur graduell verschieden sei. So Drobisch, Waitz, Scheve u. A.

Beide Ansichten wird Dr. Cl. als gläubiger Katholik verwerfen, die erstere, weil sie den Geist leugnet, die zweite weil sie keinen wesentlichen Unterschied zwischen dem Menschengeiste und der

Thierseele statuirt. Aber auch einen dritten trichotomischen Erklärungsversuch, welcher Geist, Seele und Leib als drei verschiedene Wesenheiten im Menschen unterscheidet, wird Cl. nicht adoptiren können. Er hat diese Ansicht auch wirklich als eine solche bezeichnet, zu der „sich viele Häretiker zu den verschiedensten Zeiten bekannten und theologische und ethische Irrthümer damit verknüpften, welche die Kirche bewogen, sich auf verschiedenen allgemeinen Concilien theils mittelbar, theils unmittelbar über diese Sache auszusprechen." S. 49 f.

Aber eine vierte Ansicht hat er nach dem Vorgange der Scholastik zu der seinigen gemacht, wonach es besondere Seelen in den an sich todten Thierkörpern geben soll, wodurch dieselben belebt würden, während im Menschenleibe der Geist als eigentliches, nächstes und einziges Lebensprinzip an die Stelle der Thierseele trete. Es ist dies dieselbe Ansicht, welche Dr. Carl Thumann (in seinem Schriftchen „die Bestandtheile des Menschen und ihr Verhältniß zu einander nach der Lehre der katholischen Kirche, Bamberg 1846) als die kirchliche zu beweisen sich bemüht hat*).

---

*) Im letzten, dem §. 63 dieser Schrift, heißt es: „Wenn (?) durch die vorgelegten Zeugnisse die Wahrheit des aufgestellten Satzes: „„Es ist Dogma der kath. Kirche, daß die vernünftige Seele Lebensprincip des menschlichen Leibes ist, oder (?) daß es außer der vernünftigen Seele und dem durch sie belebten, mithin ohne sie leblosen Leibe keine weitere Substanz oder Potenz im Menschen gebe,"" erwiesen ist, so ist damit auch die Vernunftgemäßheit dieser Lehre hinreichend bewiesen. Wie ähnlich immer das leibliche Leben des Menschen dem Thierleben sein mag, eine Nothwendigkeit desselben Lebens-

Ich bitte nun Hrn. Cl., mir es nicht zu verübeln, — denn es geschieht in der guten Absicht, ihn zu veranlassen, sich doch ein wenig zu besinnen, ehe er auf dem betretenen Wege noch weiter gehe und mit den Grunddogmen der Kirche in noch offenern Widerspruch gerathe, als es schon der Fall ist, — wenn ich (ohne mich auf eine gründliche philosophische Erörterung über seine und Thumann's Hypothese einzulassen, was er mir durch den in seiner Schrift eingeschlagenen Weg unmöglich gemacht hat) ihm einige aphoristische Bedenken und Fragen vorlege und zwar:

1) in Beziehung auf die Annahme einer vom Thierkörper wesentlich verschiedenen Thierseele. Kommen durch die körperlichen Sinnesorgane in ihrer Wechselwirkung mit der Außenwelt Licht-, Ton-, Geschmacks-, Geruchs-, Wärme- und Tasteindrücke zu Stande oder nicht? Eignet also den Sinnesorganen als solchen eine recipirende und reagirende Thätigkeit in Beziehung auf die Sinnesreize, oder muß hiefür die Hypothese eines nichtsinnlichen Wesens, einer Seele gemacht werden? Wenn letzteres nicht, muß man dann etwa zur Umwandlung der Sinneseindrücke in Sinnesempfindungen und Sinnesvorstellungen (wodurch das Individuum aus dem unbewußten Vorgängen und Zuständen in die bewußten übertritt) zu einer solchen Seele seine Zuflucht nehmen? Wenn Hr. Cl. letzteres behaupten sollte, so stelle ich die weitere

prin:ipes für beide läßt sich daraus nicht ableiten, wenn der Mensch in der That nicht bloßer Lückenbüßer zwischen der geistigen und körperlichen Schöpfung, sondern eine eigne neue Schöpfung, eine persönliche Einheit sein soll. Auch läßt sich durchaus nicht einsehen (?), aus welchem Grunde der menschliche Geist nicht in diesem Verhältnisse zum Leibe, sollte stehen können."

Frage: Welche Function kömmt dem Centralnervensystem mit den in die Sinnesapparate verlaufenden, peripherischen Nerven zu? Reagirt jenes gegen die Irritation, welche es von den Vorgängen in den peripherischen Nervenendigungen erhält und wie? und welche Bedeutung hat die Reaction? Was ist ferner das Sinnesindividuum selber, als Träger und Inhaber des Nervensystems und der Sinne, und welche Bedeutung kommt ihm in dieser Beziehung zu? Was ist endlich die Natursubstanz, als in ihren höchsten organischen Gebilden, den Sinnesindividuen und deren Sinnesfunctionen, besonderte? Nicht das in ihnen subjectiv besonderte natürliche Lebensprincip, die Seele? Und wenn Hr. Cl. erwidern sollte: Vorstellen, Empfinden, Begehren sind immaterielle Acte; immaterieller Acte ist ein materielles Wesen (selbst wenn es von einem Lebens-, dem Naturprincip getragen, oder besser dessen höchst organisirte Besonderung ist) nicht fähig; und wenn Vorstellungen, Empfindungen, Begehrungen auch die Gemeingefühle, als Denkacte bezeichnet werden, so kann Denkacte ein körperliches Wesen mit körperlichen Organen nicht vornehmen; Denken und Materie sind unvereinbarliche Gegensätze *): so lege ich ihm die weitere Frage vor: Woher weiß Hr. Cl., daß Materialität

---

*) Für diesen Satz kann sich übrigens Dr. Cl. sowohl auf Augustinus, als auf Cartesius berufen; und aus der neuesten Zeit kann er den George Moore citiren, welcher in seiner Schrift: Die Macht der Seele über den Körper, übers. von Susemihl, Leipzig, 1850, S. 48, folgenden kategorischen Ausspruch thut: Wir können uns eine solche Materie, (die nämlich des Denkens fähig wäre), nicht vorstellen, denn die Worte „Gedanke“ und „Materie“ stellen immer unverträgliche und widersprechende Ideen dar, weil unser vernünftiges

und Denken (alles und jedes) contradictorische Gegensätze seien? Wie will er denn beweisen, daß ein Lebensprincip (ich meine das Naturprincip, welches in seinen Productionen bis zur Bildung des thierischen Organismus mit dem centralisirten Nervensystem und den Sinnesorganen fortschreitet) nicht auch durch die Sinnesindividuen das Aeußere verinnern, das Gegenständliche vorstellen, die materiellen Gebilde sich formell einbilden, — mit einem Worte — nicht zum sinnlichen Denken kommen könne? Oder sollte dem sensitiven Theile des Nervensystems sammt den Sinnesorganen allein von allen Systemen und Organen des Körpers keine Lebensfunction zukommen? Und welche andere sollte es sein, als die subjective des sinnlichen Empfindens und Vorstellens?

Doch es gibt noch andere Fragen, die für Hrn. Cl. von Interesse sein dürften. Was ist seine vom Princip des Körpers verschiedene Thierseele, welche die Vorgänge in den Sinnen zur Em-

---

Bewußtsein uns sagt, daß das Denken keine Analogie zu irgend einer Eigenschaft der Materie hat. — Solches und Aehnliches mag Moore allenfalls gegen den krassen Materialismus, dem die Materie das Ursprüngliche und Absolute ist, vorbringen, wiewohl er selbst dagegen wenig sagen will. Gar nichts aber verschlägt eine solche Behauptung gegen jene Theorie, welcher die Materie die Veräußerung des Naturprincips ist, das deßhalb auch (mittels Organisation jener bis hinauf zur Sinnesbildung) zur Verinnerung kommen muß; nichts also gegen eine Theorie, welcher die Materie nicht identisch mit dem Naturprincip selber ist, weil jene eben nur die eine Hemisphäre der Erscheinung von diesem ist. „Das vernünftige Bewußtsein", worauf sich Mancher oft nur zu rasch beruft, sagt uns daher vielmehr, daß die Materialisation und deren Organisation nur das Vorspiel zur Hauptsache, nur der Weg zum Ziele, dem Bewußtsein, sei.

pfindung, Wahrnehmung und Vorstellung, also das Unbewußte zum Bewußtsein zu bringen im Stande ist? Ist sie etwas Natürliches oder etwas Geistiges, oder etwas Göttliches, oder was sonst ist sie? Und warum bringt sie es nicht auch zum Selbstbewußtsein, wenn sie zum Körper im Gegensatz von Denk-Subject und -Object steht? Welche Idee soll in ihr realisirt sein? Und von wem ist sie realisirt? unmittelbar von Gott mittels Schöpfung oder in welcher anderen Weise und von Wem sonst? und warum stirbt die Thierseele mit der Auflösung des leiblichen Organismus, wenn sie etwas für sich und zur Materie wesentlich Gegensätzliches ist, während der Geist des Menschen fortlebt. Ehe Hr. Cl. antwortet, bedenke er die Consequenzen!

Noch größere Verlegenheit möchte ihm die weitere Frage bereiten. Wie ist die Verbindung und Wechselwirkung einer mmateriellen und empfindenden Seele mit einem materiellen und empfindungslosen Organismus oder vielmehr Mechanismus möglich?

Wird er zum concursus divinus und zum Occasionalismus oder zu einem philosophischen Mysterium seine Zuflucht nehmen?

2) in Beziehung auf die Annahme der Verbindung des Geistes mit dem leblosen, weit entseelten Körper beim Menschen. Darf bei der wesensgleichen Organisation des Menschenleibes mit den höhern Thierkörpern dem Menschen abgesprochen werden, was man dem Thiere zugesprochen hat, eine Seele nämlich, sei es, daß man den Geist dieselbe absorbiren, sei es, daß man eine solche a priori

nicht da sein läßt, weßhalb jenem außer der intellectuellen auch die sensitive und vegetative Potenzialität zugesprochen wird? Geht es überhaupt auf dem gegenwärtigen Standpunkte der Philosophie an, etwas als unmittelbares Lebensprincip von solchem anzusetzen, was als von jenem wesentlich verschieden und daher auch in keiner Weise als von ihm gesetzt gedacht wird? — Wie ist eine Wechselwirkung und somit eine Lebenseinheit möglich, zwischen blos Geistigem und blos Materiellem? einem reinen Denk- und einem rein gedankenlosen Wesen oder dem Gedanken und der Gedankenlosigkeit? Und wenn Hr. Cl. für die Begründung der Möglichkeit einer solchen Wechselwirkung zwischen Thierseele und Thierleib sich vielleicht (?) auf ein philosophisches Mysterium berufen könnte, weil jene ein für uns unbekanntes X sei; so würde eine gleiche Berufung für die Wechselwirkung zwischen dem Geiste und dem Menschenleibe nicht angehen, weil der selbstbewußte Geist uns kein unkanntes X ist oder wenigstens nicht sein sollte. „Was im Innern des Menschen (im Gebiete seines Denkens und Wollens) vorgeht, weiß der Geist des Menschen, der in ihm ist." I. Cor. II. 11. Auch sehe sich Hr. Cl. wohl vor, daß er nicht dem Geiste Eigenschaften beizulegen genöthigt sei, wodurch die Wesensverschiedenheit desselben von der Natur (oder auch von seiner Thierseele) negirt wird!

Denn das ist wenigstens Günther's und seiner Schüler Ueberzeugung, daß eine Theorie, welche das Verhältniß von Geist und Leib des Menschen bestimmt, als zwischen Lebendem und Belebtem (an und für sich aber Leblosem), Denkendem und Gedachtem, Form und Materie, wenn sie vor den Consequenzen der aufgestellten Theorie nicht die Augen verschließt, genöthigt sei:

eine solche wechselseitige Angewiesenheit und Zusammengehörigkeit, (nämlich wie von Subject und Object zu behaupten), daß schließlich Geist und Natur als die zwei Hemisphären des Lebens eines und desselben Dritten angesetzt werden müssen. Und vermag ein philosophisches System die anfänglich behauptete wesentliche Verschiedenheit von Geist und Natur schließlich nicht mehr aufrecht zu erhalten, so ist auch die wesentliche Verschiedenheit von Welt und Gott mit aufgegeben. Aus diesen Andeutungen möge der Leser ermessen: ob (ganz abgesehen davon, daß der Dualismus G.'s allerdings eine Consequenz seiner Theorie des Selbstbewußtseins ist) nicht auch das Interesse für die Vertheidigung einer der Grundlehren des Christenthums zu demselben hindränge? und ob also G. nicht den Dank aller denkenden Katholiken, anstatt boshafter Verketzerung verdient habe?

Hr. Cl. beschränkt sich aber nicht auf die Verketzerung des G.'schen Dualismus, weil er selber einem andern (dem Monismus mehr, als er es sich träumen lassen möchte, befreundeten) Dualismus huldigt, nein, er verbreitet sich auch mit wegwerfendem Spotte darüber: „Es ist Ihnen, hochwürdiger Freund," so schreibt er, „nun wohl aus der Geschichte der Philosophie hinreichend bekannt, daß diese Unterscheidung zwischen Geist und sinnlicher oder Naturseele im Menschen, welche Baltzer und die andern Anhänger Günther's als eine so wichtige Entdeckung ihres Meisters rühmen, fast die allgemeine Lehre der Philosophen des heidnischen Alterthums (!!), namentlich im Orient, gewesen ist, gleichviel (!) in welchem Verhältnisse diese Weisen sich Geist und Seele zu einander und zum Leibe dachten; daß Plato sie vorge-

tragen und daß selbst Aristoteles noch an einigen Stellen seiner Werke den Geist als etwas von Außen her zu der Seele Hinzukommendes erklärt habe. Eben so wissen Sie aus der Kirchengeschichte, daß, wenn sich auch noch hie und da bei einem Kirchenvater, wie z. B. bei Clemens v. Alexandrien in einer wichtigen Stelle (Strom. VI. 16), der jedoch zahlreiche Stellen im entgegengesetzten Sinne zur Seite stehen, Anklänge an diesen Dualismus finden, sich insbesondere viele Häretiker zu den verschiedensten Zeiten zu demselben bekannten" (S. 49 ff.).

Ich bedaure aufrichtig den Hrn. Dr. Cl. sowohl wenn blendende Leidenschaftlichkeit, als wenn Unwissenheit ihn zu diesem Spotte veranlaßt haben. Ein Dualismus von Geist (Seele) und Leib kommt (außer im krassen Materialismus) in jedem philosophischen Systeme vor, selbst in dem monistischen. Darauf aber kommt es gerade an: wie die Glieder des Dualismus bestimmt und „in welchem Verhältnisse" demgemäß „Geist und Seele zu einander und zum Leibe" gedacht werden. Oder wäre es gleichviel, ob dieses Verhältniß angesetzt wird, als ein Verhältniß von Gedanken und Ausdehnung, wie bei Cartesius, oder von zwei verschiedenen Attributen der einen Substanz, wie bei Spinoza, oder von Prädicat und Subject des logischen Urtheils, wie bei Kant, oder von Vernunft im Zustande des Vonsich- und Zusichgekommenseins, wie bei Hegel, oder von Belebendem und Leblosem, wie bei Hrn. Dr. Clemens, wo das Belebende überdies zweimal vorkommt, als Thierseele und als Menschenseele (sterblich jene, unsterblich diese); oder von Vernünftigem und Unvernünftigem aber Vernunft-

gemäßem (rationale, irrationale—rationabile), welches letztere sich wieder in den Gegensatz der von der Seele belebten und nicht belebten Materie spaltete, wie bei dem h. Augustinus? Doch ich würde nicht fertig werden, wollte ich alle in den verschiedenen Zeitaltern aufgetretenen und verschiedenen dualistischen Ansichten namhaft machen. Wäre insbesondere der Kampf G.'s gegen Aristoteles und Plato als die Lehrmeister der Scholastik und gegen deren Dualismus etwas Anderes, als ein Donquixot'scher Windmühlenkampf, wenn jene etwas nur entfernt Gleiches mit ihm über das Verhältniß von Geist und Natur vorgetragen hätten? Und nun soll gar „namentlich im Orient" schon, also etwa in der indischen Traumweisheit, welche das Urwesen, den Geist, in das bewußtlos Materielle sich vertiefen und in mannigfaltigen Gestaltungen wieder zu sich aufsteigen ließ, der Dualismus G.'s angetroffen werden! Vielleicht werden wir auch noch erleben, daß Hr. Cl. den G.'schen Dualismus mit Parsismus und mit der Seelenwanderung der Alten in Verbindung bringt!—Wie ist es überhaupt denkbar, daß die heidnische Philosophie zur Erkenntniß des wahren Dualismus hätte kommen können, wenn es feststeht, daß sie keinen wahren Schöpfungsbegriff hatte! Denn so lange sie diesen nicht hatte, mußte sie durch wie immer geschehenden Wesensausfluß und Wesensmittheilung die Welt und insbesondere den Geist von Gott ableiten, falls sie nicht gar in einem Dualismus des Absoluten, sei es eines bösen und guten Princips, sei es des ὄν und μη ὄν (Materie) stecken blieb. Aber auch das Umgekehrte muß gesagt werden: nur wo der Dualismus von Geist und Natur in der Tiefe festgestellt ist, nur da läßt sich ein wahrer Creatianis-

mus auferbauen. Von dem Allen scheint Hr. Cl. keine Ahnung zu haben*). Wenn übrigens diese so überaus wesentlichen Unterschiede in der Verhältnißbestimmung von Geist und Natur Hrn. Cl. „gleichviel“, also gleichgeltend sind, so hat er freilich sehr wohl gethan, daß er den Weg der philosophischen Kritik des G.'schen Lehrgebäudes nicht eingeschlagen, sondern blos darauf ausgegangen ist, dasselbe vermittelst eines irgendwie erwirkten, neuen oder alten Anathems brevi manu aus der Welt zu schaffen. Dem „Hrn. Baltzer und den andern Anhängern G.'s“ aber, welchen gerade auf die richtige Verhältnißbestimmung zwischen Geist und Natur so unendlich viel ankommt, möge er erlauben: nach wie vor die betreffende Verhältnißbestimmung Günther's als eine der wichtigsten und fruchtbarsten Entdeckungen ihres Meisters zu rühmen. — Und wenn Hr. Cl. nicht mit bessern Waffen, als es geschah, diesen Dualismus bekämpfen kann, so möchte er es schwerlich erleben, daß wir aufhören werden, von zwei Lebensprincipien im Menschen zu reden. So schreibt auch Dr. Veith wieder in seiner neuesten Schrift „Misericordia.“ Wien 1853: „Daß aber zwischen beiden Lebensprincipien ein steter Zwiespalt herrschend geworden, und die Begehrungen des einen dem Wesen des andern widerstreiten, davon gibt nicht blos der nordische Mythus Zeugniß, sondern Jeder kann es aus eigener Erfahrung wissen, welch ein tödtli-

*) Herr Cl. hätte jedenfalls besser gethan, statt die von ihm häretisirten Stellen aus G.'s Schriften zusammen zu stellen, die darin ebenfalls vorkommenden zahlreichen Kritiken des Dualismus aus alter und neuer und mittelalterlicher Zeit zu sammeln, um den himmelweiten Unterschied zwischen dem G.'schen und jedem andern in der Geschichte der Philosophie dagewesenen Dualismus gründlich würdigen zu lernen.

cher Riß das innerste und geheimnißvollste Gefüge seines *Doppelwesens* durchdringt." S. 7.*)

Ich selbst aber würde mich sogar der Thräne des Dankes nicht schämen dafür, daß G. mir zu einer dualistischen Weltanschauung verholfen hat, die sowohl der dialectischen Auflösung in den Pantheismus widersteht, als auch das innerste Leben der Natur und des Geistes und des Menschen enthüllt. Vor Dir wenigstens, mein theurer Freund, dürfte ich mich jener Thräne nicht schämen, ja selbst die Hoffnung wird Dir nicht sanguinisch erscheinen, daß dieser Dualismus, ungeachtet der gegenwärtigen Verdächtigung von Seiten deutscher Katholiken doch den Beifall der kirchlichen Autorität sich erringen werde. Denn Du weißt es, wie wenig in der Philosophie mit ihrer eisernen Consequenz durch den bloßen *guten Willen* des „christlichen Denkers", Körper und Geist des Menschen für „zwei wesentlich verschiedene Substanzen" *gelten zu lassen*, ausgerichtet ist. So ist z. B. trotz dieses guten Willens *in des Hrn. Cl. Philosophie* (wenn man von einer solchen reden darf, da er eine auf selbsteigenem autoritativem Principe auferbaute Speculation nicht kennt, oder wenigstens nicht anerkennt) so gewiß *keine wesentliche Verschiedenheit von Geist und Natur* vorhanden, als gewiß ihm die Na-

---

*) Warum hat auch Hr. Cl. bei seiner Erklärung der ihm antidualistisch erscheinenden Canonis der Kirche die sie erklärende und ihren Sinn außer allen Zweifel stellende Lehre von der concupiscentia carnis (nicht Spiritus!) adversus Spiritum verschwiegen?! Wie könnte das *leblose* Fleisch gegen den Geist wenn dieser *allein es belebte*, *begehren*?!

tur als solche (im Menschen und außer dem Menschen) kein Lebensprincip ist, wie der Geist eines ist. Ja ich gehe noch weiter und sage: selbst der Geist ist nach ihm kein eigentliches Lebensprincip, kein Sein an und für sich (keine „substantia . . . vere ac per se forma“): denn er hat sein vernünftiges Leben nur in und aus Gott (in Folge seiner Theilhaftigkeit an der göttlichen Vernunft). Für ihn gibt es also nicht einmal eine wahrhaftige Wesensverschiedenheit des Geistes von Gott. Wer aber die qualitative Wesensverschiedenheit von Natur und Geist, und von diesem und Gott wissenschaftlich nicht vertheidigt, sondern niederreißt, der darf mit gutem Gewissen das Wort „katholisch“ von seiner Wissenschaft nicht gebrauchen, und sollte billig einem um die Kirche so hochverdienten und ehrwürdigen Priester in Frieden lassen.

Und so kann ich denn schließlich, im Interesse des Hrn. Cl. es nur bedauern, daß derselbe S. VI. sich so weit vergessen hat, uns, wenn wir ihn nicht schlagend widerlegten, den Vorwurf der „Feigheit“ zu machen. Offenbar gilt für ihn das ernste tadelnde Wort, das der Heiland, dem ohne Verstand und darum auch ohne wahre Liebe handelnden Petrus gesagt hat: „Stecke Dein Schwert ein, denn Alle, die das Schwert ziehen, kommen dadurch um.“ Falls nämlich Hr. Cl. nicht heraustritt und öffentlich auch von seinem Dualismus wissenschaftlich Zeugniß ablegt, müssen wir an seiner Versicherung (er kenne einen wahren, dem kirchlichen Dogma genügenden christlichen Dualismus außer dem G.'schen) mehr als zweifeln. Ist er nicht im Besitze eines solchen Dualismus, so muß sein Beginnen: den Dualismus G.'s der Hä-

resie zu zeihen, vor der ganzen katholischen Welt als ein leichtsinniger Friedensbruch in der Kirche und als eine Feindseligkeit gegen die von Gott selbst geforderte „Zunahme an Erkenntniß und jeglichem Verständnisse" erklärt werden.

———

Beilage 31

Echter lateinische
Mansi tom. XV

Veteri et nov
mam rationabi
habere hominem
loquis patribus et
opinionem asserva
quidam, malorum
ram, devenerunt,
animas impuden
dam irrationabilib
quae stulta facta e
firmare pertenten
universalis synod
mum zizanium, n
opinionem, evelle
pietatis inventores
sentientes, magna

„Während das
daß der Mensch nu
erkennende Se
Gottes redenden
dieselbe Ansicht au
auf Böses sinnen,
gekommen, daß sie
er habe zwei See
heit gewordenen
Versuche ihre Häre
halb spricht diese h
indem sie den jetzt
kraut wuchernden
eilt, . . . über die G
Gottlosigkeit, samm
Stimme das Anath

Der griechische Text bei Harduin
pag. 1101.

ῆς παλαιᾶς τε καὶ καινῆς διαθήκης μίαν
ῆν λογικήν τε καὶ νοερὰν διδα-
της ἔχειν τὸν ἄνθρωπον, καὶ πάντων τῶν
ρων πατέρων καὶ διδασκάλων τῆς ἐκκλη-
τὴν αὐτὴν δόξαν κατεμπεδούντων, εἰσί
οἱ δύο ψυχὰς ἔχειν αὐτὸν δοξάζοντες
τισιν ἀσυλλογίστοις ἐπιχειρήμασι τὴν
κρατύνουσιν αἵρεσιν. ἡ τοίνυν ἁγία καὶ
μενικὴ αὕτη σύνοδος τοὺς τῆς τοιαύτης
εἰας γεννήτορας, καὶ τοὺς ὁμοφρονοῦντας
ς ἀναθεματίζει μεγαλοφώνως. εἰ δέ τις
αντία τοῦ λοιποῦ τολμήσει λέγειν, ἀνά-
ἔστω.

„Während das alte und neue Testament lehrt,
er Mensch Eine vernünftige und er-
ende Seele habe, und alle im Geiste
es redenden Väter und Lehrer der Kirche
lbe Ansicht aussprechen; gibt es doch Einige,
e behaupten, daß er zwei Seelen habe,
welche diese ihre Irrlehre mit gewissen un-
ünftigen Beweisführungen stützen. Deßhalb
ht diese heilige und ökumenische Synode
die Urheber dieser Gottlosigkeit und die-
en, welche ihnen beistimmen, mit lauter
mme das Anathem aus. Und wenn Einer
Zukunft das Gegentheil zu lehren wagen
, so sei er im Banne."

ählt, nämlich die lateinische Uebersetzung des griechischen Textes,
nit Vernunft und Intelligenz begabte Seele habe;
er griechische Text bei Harduin, der doch jener lateinischen Ueber-
e mit Vernunft und Intelligenz begabte und neben
der Mensch Eine rationelle und intellectuelle Seele
ses Gegentheil ist kein anderes und kann kein anderes sein,

III. Brief.

Die Trinität.

Lieber Freund!

Kann ich mich der Furcht nicht ganz erwehren, daß Dich mein zweiter Brief nicht vollkommen befriedigt habe, weil Du eine farbenreichere Zeichnung des G.'schen Dualismus gewünscht haben wirst; so hoffe ich, daß Du diesen dritten Brief weniger unbefriedigt aus der Hand legen wirst. Denn die Cl.'schen Ausstellungen an G.'s Trinitätslehre sind schon von Andern vor ihm gemacht worden; weßhalb gerade dieser Punkt wiederholt Gegenstand unseres Wechselaustausches gewesen ist. Es kann mir daher auch nicht gar so schwer fallen, die Richtigkeit der Bedenken, welche Cl. geltend macht, darzuthun.

Der peinliche Proceß beginnt auch hier wieder damit, daß Cl. einige Aussprüche G.'s und seiner Schüler anführt; aber nicht diejenigen, welche zu einem bestimmten Bilde von des Meisters Construction der göttlichen Trinität sich wie von selbst zusammengruppirt und dem Leser das eigene Urtheil ermöglicht hätten; sondern nur solche, in welche er theils eine bedenkliche wissenschaft-

liche Neuerung, theils einen offenen Widersprnch mit der Kirchenlehre erblickt.

Was insbesondere die aus dem 11. Brief der Vorschule I. S. 104 ff. entnommene und zuerst citirte Stelle betrifft, so hätte er besser gethan, sich **nicht** auf dieselbe zu berufen, weil G. in diesem Briefe noch nicht seine durchgeführte Theorie der Trinität gibt und geben will. Das bemerkt G. selber ausdrücklich und wiederholt. So wenn er S. 104 sagt, daß er sich hier „**nur auf bereits gangbare** Resultate in der Theorie des Selbstbewußtseins berufe.“ Und S. 110: „Hier handelt es sich **einstweilen blos darum, an Bekanntes, wenn auch Unvollständiges aus den bisherigen Psychologien anzuknüpfen (die selten vollendete Seelenlehre, geschweige Geisteslehre sind)**, um Dir 1. zu zeigen, daß man von Selbstbewußtsein und Persönlichkeit des Absoluten schweigen müsse, wenn man von einem dreieinigen Gott im Sinne des **Christenthums** nichts wissen wolle, und 2. daß Gott der Weltschöpfung nicht bedarf, um zur Selbstoffenbarung und Selbsterkenntniß zu kommen.“

Wenn aber dessenungeachtet Hr. Cl. auf diese Stelle nicht verzichten wollte, so hätte er auch seine Leser auf das wirklich Ungenügende dieser Citate aufmerksam machen sollen. So aber führt er absichtlich seine Leser in Irrthum, indem er ihnen Unvollkommenes anstatt der an andern Stellen vollkommen dargelegten Theorie G.'s gibt, und ihm sogar (um nur Eins hervorzuheben) zumuthet, daß nach seiner Ansicht „das Selbstbewußtsein“ des Menschen „nur ein **höherer Grad** des Bewußtseins“ sei!

Ferner hätte er ein Aeußerung G.'s über die Modification

der Momente des Selbstbewußtseins bei der Uebertragung auf die Idee des Absoluten mehr beherzigen sollen. Sie lautet: „Diese Modification des Begriffs vom Bewußtsein in ihrer Uebertragung vom creatürlichen auf das göttliche Sein, gesteht auch Jeder gern ein; aber was unmittelbar daraus gefolgert wird, will Vielen nicht einleuchten, nicht weil es an und für sich dunkel, sondern weil ein starkes Licht ein ungeübtes Auge, statt zu erleuchten nur blendet. Und das ist der Gedanke, daß Gott, wenn er sich unmittelbar in seiner Substanzialität erfaßt (d. h. seiner selbst bewußt wird) sein eigen Wesen sich entgegensetzt" u. s. f. (S. 105).

Vielleicht hätten diese Worte unseren Gegner zur Selbstbesinnung gebracht, und er hätte dann wohl die Anmerkung zu S. 61 unterlassen, worin er, während er sich über Trebisch und die „Schule" lustig machen will, nur sich selber als Gefoppten dem Publicum Preis gibt. Es bemerkt nämlich Hr. Cl.: „Zu dieser für das absolute Selbsterkennen Gottes von G. in Anspruch genommenen Wesensanschauung bilden folgende Worte seines Apologeten Dr. Trebisch (Die christliche Weltanschauung" 2c. S. 80) einen seltsamen Contrast. „Der Standpunkt des Begriffes kennt kein anderes Wissen als das Schauen und die Begriffsschemen. Der Unterschied der Subjectivitäten besteht dann nur noch in der größeren oder geringeren Vollkommenheit und Leichtigkeit, mit welcher jene Operationen vor sich gehen. Auf der höchsten Höhe der Geschöpfe steht einer solchen Ansicht jenes Wesen, welches unmittelbar Alles schaut und alle Begriffe besitzt." Hiernach käme also entweder Gott selbst in seiner Selbsterkenntniß nicht über den Standpunkt des Begriffes

oder des Naturlebens hinaus, oder Hr. G. wäre, indem er für das absolute Selbsterkennen ein Schauen des Wesen annimmt, selbst noch in der Begriffsphilosophie stecken geblieben, die überwunden zu haben ihm doch von seinen Schülern als Hauptverdienst angerechnet wird. Man sieht, die Schule ist über die Bedeutung der Kategorien, deren sie sich bedient, noch lange nicht einig, und sich darum auch über das, was sie anzunehmen und zu verwerfen hat, nicht recht klar."

Recht klar aber sieht man aus diesem Spotte nur, daß Dr. Cl. auch nicht ein Jota von G.'s und der Schule Unterscheidung zwischen ideellem und begrifflichem und absolutem Wissen verstanden hat. Oder vindicirt denn G. dem Absoluten kein anderes Wissen als das „Schauen", kein Wissen, zu welchem das Schauen sich wie das Mittel zum Zwecke verhält? Citirt nicht Hr. Cl. selber die Worte: daß der erste Factor im Absoluten „durch die Beziehung des Entgegengesetzten auf sich, als dessen ausschließliche Causalität, zum Subjecte sich steigere"? Und hat er, als er die Stelle aus Vorsch. II. S. 536 anführte, folgende Worte auf S. 535 ganz übersehen: „Und jetzt erst durch die Wechselbeziehung Beider (Substanzen) aufeinander, wird das sich scheidende zum unterscheidenden Principe, d. h. zum Selbst oder Subjecte (Person), weil es an dem von ihm geschiedenen (gesetzten) sein Object, aber auch dieses zugleich am Subjecte sein Object hat, wodurch jenes selbst zum Subjecte wird. Diese gegenseitige Beziehung macht beide Principe auch zu denkenden Principien; ja selbst (wenn sie diese ihre beziehende und unterscheidende Thätigkeit auf sich

selber als Princip zurückführen und darin eine Unterscheidung zwischen Erscheinen und Sein vollziehen) zu selbstbewußten Substanzen — zu wirklichen persönlichen Wesen dort wie hier."

Und hat das absolute Schauen nach G. mit dem sinnlichen Schauen der Naturindividuen, welches seiner Beschaffenheit wegen zwar zu „Begriffsschemen" sich steigert, nimmer aber zum Selbstbewußtsein sich potenziren kann, etwas mehr als das bloße Moment des Schauens gemein? Vindicirt ferner G. nicht auch dem Geiste als solchem ein unmittelbares Schauen (seiner Erscheinungsmomente), und wird nicht gerade dadurch der Rückgriff (als Rückschluß) auf das Sein, oder die Idee vermittelt? Folgt also aus der Bemerkung des Dr. Trebisch, daß „der Standpunkt des Begriffs kein anderes Wissen als das Schauen und die Begriffsschemen kenne," daß Gott, weil G. ihm eine unmittelbare „Anschauung" vindicirt, somit auch „nicht über den Standpunkt des Begriffes oder des Naturdenkens hinauskomme?" Ein weiteres Wort hierüber zu verlieren, wäre nichts als Zeitverlust. Unbegreiflich bleibt es nur, wie Hr. C. bei so offenbarer Zuschautragung der leichtfertigsten Oberflächlichkeit in seiner Lecture von G.'s Schriften, bei so krasser Unkenntniß der wesentlichsten und fast auf jedem Blatte wiederkehrenden Bestimmungen der G.'schen Philosophie es wagen konnte, öffentlich über G. und dessen Schule „den Stab zu brechen." (S. 58.)

Sieht man nun von obigen aus dem 11. Br. der Vorsch. I. angeführten Stellen ab, so bleibt nur eine Seite (63) von Citaten aus G.'s Schriften zur Darlegung seiner Trinitätslehre übrig. Das möchte doch gar zu wenig sein, um dem Leser auch nur eine

ungefähre Idee von G.'s Lehre zu geben. Deßhalb erlaube ich mir, letztere hier in gedrängtester Kürze vorzulegen.

„Der menschliche Geist denkt Gott zunächst nur als Schöpfer, d. h. als den, der als der Unendliche alle und jede endliche Substanz gesetzt hat. Der Gedanke aber von Gott ohne und vor aller Schöpfung ist erst dadurch ermöglicht, daß der Geist nichts Endliches, selbst nicht die so genannte Unendlichkeit des Endlichen *) als die ursprüngliche Selbstoffenbarung des Unendlichen ansehen kann; da in diesem Falle jene keineswegs als eine vollendete gewürdigt werden könnte" (Eur. u. Her. S. 504).

Hat aber „die Offenbarung des persönlichen Gottes, als Weltschöpfung, die Offenbarung seiner als Princips zur Voraussetzung" (ib. S. 513) so fragt sich: wie ist letztere beschaffen? Nach der Lehre des Christenthums ist sie eine Trinitarische. Diese christliche Trinitätslehre kann nun „nicht früher mit Erfolg wissenschaftlich vertheidigt (nicht früher also auch die Selbstoffenbarung Gottes als absoluten Princips ermittelt) werden, als bis es dem Geiste gelungen ist, dem Processe seiner eigenen Persönlichkeit (Ichheit)", dem Processe also der Offenbarung seiner selbst als Princips auf die Spur zu kommen. Von hier aus nur kann er den Lebensproceß (die Selbstoffenbarung) jeder andern Substanz begreifen (ib. S. 450).

Und wenn die betreffenden Momente des Selbstbewußtseinsprocesses aufgefunden sind, so müssen dieselbe auf die Gottesidee übertragen, aber zugleich bei dieser Uebertragung durch die Got-

*) Ueber wahre und unwahre (schlechte) Unendlichkeit vgl. Juste-Milieus S. 17. 20. 158. 284.

tes- (als Aseitäts-) Idee wesentlich modificirt werden. (Vorsch. I. S. 104—107. Just. Mil. S. 138 u. f.)

Wird endlich diese modificirte Uebertragung vorgenommen, so ergibt sich, daß die Vernunft, ihrer Gottesidee gemäß, annehmen müsse: das Absolute trete aus und durch sich selber in den Gegen- und Gleichsatz seines realen Wesens (ohne Theilung und Trennung, ohne alle und jede Bruchform), und komme dadurch nicht nur zur unmittelbaren Schauung seines realen Wesens, sondern auch zur dreifachen subjectiven Zurücknahme seiner als Wesen aus den Momenten der objectiven Bethätigung, d. h. zu einem dreipersönlichen Wissen und Leben: sei somit als persönliches Wesen dreifach da, durch welche Dreiheit die Einheit und Einfachheit so wenig negirt werde, daß dieselbe vielmehr gerade hierin ihre Affirmation, weil die Manifestation der Untheilbarkeit und unendlichen Einheit des Wesens finde. (An zahllosen Stellen).

Daß gegen diesen Versuch eine wissenschaftliche Erhärtung der christlichen Trinitätslehre im Geiste des Hrn. Cl., als modernen Nachtreters der alten Scholastik, allerlei Bedenklichkeiten aufgestiegen sind, wird Dich, mein lieber Freund, dem die (unter andern psychologischen Voraussetzungen, als die unsrigen sind, gemachten) Versuche der frühern Zeiten wohl bekannt sind, nicht Wunder nehmen.

Gegen „diese Construction der göttlichen Trinität", bemerkt Dr. Cl., „inwiefern sie die Umwandlung der geoffenbarten Wahrheit in eine reine Vernunftwahrheit, die vom Glauben ganz und gar unabhängige wissenschaftliche Rechtfertigung der Kirchenlehre sein soll, lassen sich, wie mir scheint, sowohl in Bezug auf den Inhalt, als in Bezug auf die Form sehr gegründete Bedenken erheben."

Du hättest wohl Alles eher erwartet, als den Vorwurf, daß G.'s wissenschaftliche „Rechtfertigung der Kirchenlehre ganz und gar vom Glauben unabhängig sei." Denn Du weißt so gut als ich, daß G. wie das empirische Denken überhaupt, so auch die historische Offenbarung als nothwendige Voraussetzung der philosophischen Erkenntniß betrachtet. Wie viele Belege ließen sich aus G.'s Schriften anführen als eben so viele Zeugnisse, daß seine Philosophie, wie keine andere alter und neuer Zeit, ihrem eigenthümlichsten Wesen nach auf Thatsachen ruhe, also diese voraussetze; aber freilich nicht blos die Thatsachen der Erlösung, sondern auch die der Schöpfung, als ursprünglicher Offenbarung Gottes. Ich erinnere nur an einige: „Die Speculation bewegt sich in der Ableitung und Vermittlung der Gegensätze; deßhalb aber setzt sie voraus: daß dieselben in ihrer vollen Schärfe gegeben sind; und dies ist allein das Resultat des empirischen Denkens, das sich mit dem chaotisch gegebenen unförmlichen Denkstoffe erst abarbeiten muß, ehe das philosophische Denken sich darin zurecht finden kann. Deßhalb darf die Speculation auch das gewöhnliche Denken auf keine Weise herabsetzen, da sie ganz und gar auf demselben beruht."

„Wie der geschickteste Baumeister aus unbearbeitetem Material kein vollendetes Bauwerk aufrichtet, so müssen auch die übrigen Wissenschaften erst der Philosophie vorarbeiten, und wehe dem speculativen Denker, der sein Werk beginnen will, ehe die Gedanken schon gewissermaßen fertig ihm überliefert sind, und er sie vollständig beherrschen kann: er möchte leicht, wie der unpraktische Baumeister, seinen Arbeitern ein Lächeln abgewinnen. Da gilt dann eher,

das Unzureichende der Mittel anzuerkennen und es frei auszusprechen: daß die Zeit noch nicht gekommen ist, das Werk ganz vollendet hinzustellen, oder auch — die Runzeln und Höcker, die es deßhalb an sich trägt, offen zu gestehen und kein Hehl daraus zu machen." (Eur. und Her. S. 143).

„Gibt es außer dem Menschengeiste noch andere Lebensprincipe, so kann er um diese nur insofern wissen, als sie mit ihm in Wechselwirkung treten". (ib. 234. S. 235 aber fährt G. fort:) „Was von der Erkenntniß und ihren Bedingungen im Großen und Ganzen gesagt worden, das gilt auch von der Erkenntniß dessen, was sich als Offenbarung Gottes und der Geschichte vor den Geist hinstellt. Die griechische Philosophie durfte also gar nicht jene selbstständige Stellung, die für die Erkenntniß von Naturgegenständen eingeräumt wurde, aufgeben, wenn sie sich vom Christenthume als historischer Thatsache und als Lehrsysteme eine Weisung geben lassen wollte. Und so wie sie zur Natur in die Schule gegangen, um sie zu erkennen: so mußte sie zum Christenthume in die Schule gehen, wenn sie sonst ihre Erkenntnisse durch dasselbe zu erweitern gesonnen war. Wer das in Abrede stellen wollte, der müßte unter der Selbstständigkeit entweder die gänzliche Selbstgenügsamkeit des Geistes innerhalb der Resultate seiner Selbsterkenntniß verstanden wissen wollen, oder sie mit der Absolutheit (Unbedingtheit) selber verwechseln. Dort wie hier ist Unwahrheit. Wer allen Zuwachs an Erkenntniß entweder für unmöglich oder für überflüssig erklärt, der belügt sich in gleichem Maße, wie jener, der die Selbstständigkeit nur in Gott, der ewigen Wahrheit (der Wahrheit in absoluter Wirklich-

keit), zu finden und darum auf sich als Wahrheit in relativer Wirklichkeit verzichten zu müssen glaubt.“ Neben der Abhängigkeit des Geistes für die speculative Erkenntniß von der Empirie überhaupt und der historischen Offenbarung Gottes insbesondere (oder von dem Glauben, dem natürlichen und dem übernatürlichen) behauptet nämlich G. allerdings auch eine relative Unabhängigkeit oder Selbstständigkeit für die Forschung. Es gibt nämlich „einen apriorischen Empirismus, aber auch nur als empirischen Apriorismus, in welchem nämlich Gott als absolutes Princip (Weltprincip) eben so theoretisch erfahren wird, wie der Geist sich selber als apriorisches Princip seines Denklebens erfährt. Es ist aber jener Empirismus zugleich die Bedingung jeder andern Erfahrung in Natur und Geschichte. Und die Auctorität der zweiten Offenbarung ruht auf der Auctoritat der ersten Offenbarung — der Weltschöpfung, und sodann darauf: daß der Geist, als Coefficient in dieser, zur Selbstoffenbarung vorgedrungen sei“. Eur. und Her. S. 483. Und S. 143 f.: „So sehr die Speculation in ihrer Thätigkeit abhängig erscheint von der vorbereitenden empirischen Wissenschaft, so sehr ist sie doch in dem Resultate ihres Wissens frei gegen diese, indem sie mit demselben jene beherrscht und für ihre Vollendung erst die letzte Kritik abgibt; so daß alles übrige Erkennen am Ende doch auf die Philosophie hinweist und in ihr als der letzten Instanz erst ihre Befriedigung findet, das Werk selber aber die mühevollen Anstrengungen der empirischen Arbeit nicht mehr verräth.“ Und: „diese Wechselbeziehung zwischen dem Menschengeist und den andern Lebensprincipien ist nun eben das, was als die affirmative Bezie-

hung des erkennenden Princips zu dem, was erkannt werden soll und ihm als objectiv gegenübersteht, so hoch angeschlagen wird, nämlich als die nothwendige Bedingung zur Erkenntniß jedes andern außer und neben dem Geiste. — In jener Beziehung ist zugleich das Moment der passiven Hingabe an das Object mitgegeben, welches aber für sich allein zum Erkennen des Andern nicht ausreicht. Es muß zu jenem noch das positive Verhalten, d. h. die Reactivität des erkennenden Principes hinzutreten, die im Geiste Spontaneität heißt und den Unterschied bezeichnet, der zwischen der Reactivität seiner, und der jedes andern Naturindividuums stattfindet. Und diese Spontaneität ist eben das Moment der so sehr gefürchteten und beargwöhnten Selbstständigkeit im Erkenntnißprocesse. Jene Hingabe an das Object ist also gar nicht zu trennen von dem Haften des erkennenden Subjectes an ihm selber als einem Selbstigen. Und wer demnach als Bedingung vollkommnen Erkennens das Sichaufgeben aufstellen wollte, hätte hiermit das Princip des Erkennens als eines solchen aufgegeben. Und doch hängt nur von dem Vollkommenheitsgrade im Sicherkennen, das Erkennen alles Anderen in seiner Vollendung ab. Von der Tiefe in jener läßt die Höhe in dieser allein sich bemessen. — Die Behauptung aber: daß Sicherkennen die Bedingung alles andern Erkennens sei, ist nicht zu verwechseln mit der: daß der Geist für die Vollendung seines Selbsterkennens nur auf sich angewiesen sei, die letztere ist schon dadurch widerlegt: daß der Geist ursprünglich für den Anfang seines Sichwissens auf die Einwirkung eines anderen bereits seiner selbst bewußten Geistes angewiesen ist." (S. 234 ffg.)

Aber auch noch eine andere Abhängigkeit der Philosophie von

dem positiven Christenthume als die oben hervorgehobenen macht G. namhaft. Ist nämlich die Erkenntniß alles Anderen abhängig von der Selbsterkenntniß, so erhebt sich die Frage: Wovon ist letztere selber abhängig? Und darauf antwortet G.: „Die positive Bedingung zur wahren Erkenntniß“ sei erst eingetreten, „als der Mensch damit Ernst machte, die sittlichen Forderungen des Geistes als des Höheren in ihm gegen die Ansprüche der Sinnlichkeit im praktischen Leben allseitig geltend zu machen. Das freie Handeln nur konnte ihn zu dem Standpunkte erheben: Sich als freies Wesen nicht blos zu denken, sondern auch zu erfahren. Und auch hierin ist die Philosophie als sokratische mit ihrem Zurufe: erkenne dich selbst, ihren Beitrag nicht schuldig geblieben. — Die Hauptwirkung freilich ging auch hier vom Christenthume aus, das die Erfüllung seiner erhabenen Hoffnungen an die sittliche Bedingung freier Sinnesänderung knüpfte, und zu dieser ihm die Mitwirkung von Seite der Kraft Gottes (Gnade) versicherte und gewährte. Mit Riesenarmen hat vor Allem die sacramentale Zucht und Ordnung der christlichen Kirche die Volksmassen der alten und neuen Welt aus den Niederungen des Naturlebens und seiner sinnlichen Interessen herausgerissen, und auf die Sonnenhöhe der geistigen Freithätigkeit hingestellt, auf welcher ihnen die christliche Anschauung von der Sünde als freiem Frevel gegen den Willen der Gottheit zur erfahrbaren Gewißheit wurde, und so die oberflächliche Ansicht von einer Wesensgleichheit des Geistes mit Gott verdrängen mußte, da diese den ethischen Abfall des Göttlichen von Gott ebenso als unmöglichen, wie umgekehrt die Wirklichkeit desselben jene Identität als eine unmögliche erklärte. Diese historische Wahrheit aber wider-

legt nicht nur nicht, sondern bekräftigt vielmehr die Ansicht: daß der sittliche Mensch aus sich selber das Wesen seines Geistes erkennen müsse; wenn er es einmal erkannt: daß niemand Anderer diese Arbeit für ihn vollziehen könne." (Ebenda S. 231).

Es ist also nach G. die wissenschaftliche Construction der göttlichen Dreieinigkeit nur insofern unabhängig von der betreffenden Kirchenlehre — als ihm die Autorität der erlösenden Offenbarung Gottes, worauf die Wahrheit der Kirchenlehre beruht, nicht die einzige Autorität ist und sein kann; da neben ihr auch noch die Autorität der ursprünglichen Offenbarung Gottes — die der Schöpfung steht und besteht, zu welcher eben auch der seiner selbst bewußte Menschengeist gehört. Es muß daher letzterer in sich selbst (im Selbstbewußtsein) gewisse Momente aufsuchen und auffinden können, wenn es ihm als einem Bestandtheile der Schöpfung d. h. der ursprünglichen Offenbarung Gottes möglich sein soll, durch Uebertragung jener Momente auf Gott, die wissenschaftliche Erkenntniß zu erlangen: daß und warum das absolute Sein (das nach außen sich geoffenbaret hat, um als das erkannt zu werden, was es in sich ist) in drei Personen sich darlebe.

Diese Selbstständigkeit oder Unabhängigkeit in der wissenschaftlichen Forschung dem Geiste mißgönnen, würde nach G. nichts Anderes heißen, als ihm die Geschöpflichkeit und die Vernünftigkeit oder den Charakter einer thatsächlichen Offenbarung Gottes und das Selbstbewußtsein absprechen. Kurz die Kirchenlehre basirt auf der Autorität Gottes in den Thatsachen der Erlösung, und wird von uns geglaubt; die philosophischen Beweise basiren auf der Autorität Gottes in den Thatsachen der Schöpfung und gehen zunächst vom

Selbstbewußtsein aus, sie weisen diese Autorität im Wissen des Geistes von sich als eines Geschöpfes nach, um sofort auf die erkannten Grundlagen der Schöpfung auch die wissenschaftliche Erkenntniß der Erlösung — des Geglaubten zu gründen.

Soll ich endlich auch noch über „die Umwandlung der geoffenbarten Wahrheit in reine Vernunftwahrheit" ein Wort verlieren?

Ist denn „reine Vernunftwahrheit" im Gegensatze zur Offenbarung etwas Anderes, als eine gedankenlose Abstraction, deren Motive nur in einer falschen Philosophie zu suchen sind? Der seiner selbst in Wahrheit bewußte und philosophirende Geist kann unter reiner Vernunftwahrheit nur das reine (richtige) Vernehmen seiner selbst, als einer thatsächlichen Offenbarung des schaffenden Gottes verstehen; und ist die Schöpfung (also auch der selbstbewußte Geist) eine conditio sine qua non der Erlösung und unseres Glaubens, so kann bei einer richtigen wissenschaftlichen Verhältnißbestimmung der Thatsachen der Erlösung zu denen der Schöpfung (und vor Allem zum selbstbewußten Geiste) von Umwandlung der Glaubenswahrheiten in Vernunftwahrheiten (sofern dadurch jene ihrem Inhalte nach irgend eine Veränderung erleiden sollten) keine vernünftige Rede mehr sein.

Nach Zurückführung des dem G. vorgeworfenen Rationalismus auf das wahre Verhältniß der wissenschaftlichen Forschung zum positiven Glauben gehe ich auf die „sehr gegründeten Bedenken" des Herrn Dr. Cl. „sowohl in Bezug auf die Form als den Inhalt" der Günther'schen Trinitätslehre ein. „Abgesehen (bemerkt er) von dem Anspruche: eine von der Kirche immer als das tiefste und unaussprechlichste Geheimniß betrachtete Wahr-

heit vom Standpunkte des Selbstbewußtseins aus ableiten und strenge beweisen zu wollen ...." Man sieht nicht recht, ob Herr Cl. jenen „Anspruch" G.'s und seiner Schule deßhalb tadelt, weil vom „Standpunkte des Selbstbewußtseins" ausgegangen oder deßhalb, weil ein „strenger Beweis" geführt wird oder ob aus beiden Gründen. Wenn der Ausgang vom Selbstbewußtsein gemeint sein sollte, wie vom Clemens'schen Standpunkte nicht anders zu erwarten ist, weil in jenem Ausgange das Antischolastische der Günther'schen Philosophie begründet ist, während Herr Cl. „die göttliche Auctorität als den eigentlichen Grund der Gewißheit" erklärt; so würde ich letztern einerseits darauf aufmerksam machen, daß die Momente, welche den Philosophen befähigen über die göttliche Trinität ein vernünftiges Wort zu reden, einzig und allein in der Ebenbildlichkeit der Creatur mit dem Creator gesucht werden könne; und würde ihm anderseits ins Gedächtniß zurückrufen, daß schon Augustinus die Ebenbildlichkeit Gottes am vorzüglichsten im Geiste repräsentirt fand, weßhalb er ganz besonders von diesem die Momente hernahm, in welchen die Spuren der göttlichen Trinität sich abgedrückt hätten. *)

Deßhalb bemerkt auch G.: Eur. und Her. S. 436 ff.: „Gilt .... die Voraussetzung, daß der Mensch das Ebenbild Gottes sei, als eine Wahrheit, so sollte es auch als eine Wahrheit gelten, daß sich vom Ebenbilde zum Urbilde eine Brücke hinüberschlagen lassen müsse in der Voraussetzung: daß der Mensch im Stande sei sich

---

*) Ja Augustinus geht so weit zu erklären, „nur im Geiste des Menschen liege Ebenbildliches," weil Urbildliches in ihn hineingreife ohne daß er das Urbild selber sei.

selbst zu erkennen, weil er Geist ist. Liegt aber diese Kraft in ihm, so ist auch die Wirkung in seine Gewalt gegeben und er hat sie nicht anders woher zu erwarten .... Ist aber der Vorgang dieser innigen Verbindung des Selbst- und Gottesbewußtseins untersucht und in seine Momente auseinandergelegt; so wird es kein Räthsel mehr sein: mit welcher Form ihr den lebendigen Gott denken müßt, wenn ihr Gott schon als absolutes Princip gedacht habt. Anstatt aber von diesen Winken auch nur einen zu benutzen, läßt man sich von Irrwischen den Weg zeigen, unter denen obenan steht die Kategorie des Werdens, der Veränderlichkeit, in ihrer sogenannten Unanwendbarkeit auf das Leben des absolut unveränderlichen Princips. Gott ist ein Geist, der Mensch wird ein Geist, so lautet ihr Axiom." *)

Wahrscheinlich ist aber dem Hrn. Cl. der „Anspruch" G.'s, „eine von der Kirche immer als das tiefste und unaussprechlichste Geheimniß betrachtete Wahrheit strenge beweisen zu wollen" ein nicht geringeres Aergerniß als die Ableitung dieses Beweises aus dem Selbstbewußtsein. Denn er bemerkt S. 60: „Wenn sich G.'s Trinitätslehre wie die großartigen Speculationen eines Augustinus, Anselmus, Richard v. St. Victor, Thomas v. Aquin, Nicolaus v. Cusa und Anderer über diesen Gegenstand damit begnügte, ein philosophischer Erklärungsversuch, eine Erläuterung des Geheimnisses durch Analogie, eine die Vernunft und zwar mehr die des Gläubigen, als des Ungläubigen befriedigende Begründung der geoffenbarten Wahr-

*) Den Hrn. Cl. aber möchte ich im Interesse seiner eignen Construction der göttlichen Trinität bitten, den von S. 488 an folgenden Passus, in welchem die augustinische Trinitätslehre einer Kritik unterworfen wird, mit geschärftem Auge zu lesen.

heit, oder selbst eine Beweisführung für dieselbe zu sein, die jedoch den Glauben zur Voraussetzung hat und wobei die göttliche Auctorität der eigentliche Grund der Gewißheit bleibt, so dürfte sie vielleicht nur in Bezug auf die Form anstößig erscheinen." In Betreff dieser Versuche, das Geheimniß der Trinität durch bloße Analogien annehmlich zu machen, bemerkt freilich G.: „Es darf nicht vergessen werden, daß die Unbegreiflichkeit des Uebervernünftigen von Seite der Vernunft bereits ihre speculative Begründung und zwar zuerst in der logischen Subordinirung des Besonderen unter das Allgemeine (des Begriffenen unter das Begreifende) gefunden hatte. Hätte nun das Allgemeine als Uebervernünftiges und Göttliches begriffen werden sollen; so hätte ja die Creatur hiemit zugleich ihren Character negiren, d. h. aufhören müssen Creatur (Besonderes) oder auch Gott cessiren müssen: Gott, d. h. das Allgemeine (sich mit Bewußtsein Besondernde) zu sein. Und so kam es auch, daß was hie und da für die Begreiflichkeit des Unbegreiflichen geschah, gleich anfangs blos als Analogie erklärt wurde, d. h. ohne alle Ansprüche auf Erklärung und Verklärung des Geheimnißvollen. Kurz wir sehen, daß jener blos äußerlichen Analyse noch die Metaphysik, als Vertreterin der Ideen des Geistes zu Hilfe kommen muß, mittelst einer andern von ihr eingeleiteten Ausmittelung des Verhältnisses zwischen Gott und seiner Welt. Der Geist selber muß demnach tiefer in seine eigene Wesenheit eingehen, um die frühere Bestimmung als eine falsche aufzuheben, weil er weder sich als die Besonderung eines Allgemeinen finden, noch überhaupt irgend einen Factor des creatürlichen Daseins unter jene Bestimmung gestellt denken kann". Thomas a scrupulis S. 216. —

Ja! das Eine wenigstens hätte dem Hrn. Cl. aus der Lecture der G.'schen Schriften klar werden sollen, daß die Ansicht von der totalen Unbegreiflichkeit des Trinitäts-Dogma's nicht weniger von einer ganz bestimmten philosophischen Verhältniß-Bestimmung zwischen Geist und Gott herrührt, als umgekehrt der wissenschaftlich strenge Beweis (oder die sogenannte Begreiflichkeit) der Trinität von Seite G.'s ebenfalls eine nothwendige Folge von des letztern Verhältnißbestimmung des Geistes zu Gott ist.

Und dann wären ihm vielleicht die Augen, mit einer Thräne des Dankes gegen G., auch darüber aufgegangen: daß dort die Verhältnißbestimmung keine andere war, als die der logischen Unterordnung, wie solche sich auf dem Wege des begrifflichen Denkens ergibt, ohne wahre Wesensverschiedenheit des Geistes und Gottes; und hier die der ideellen Gegenüberordnung (realer Contradiction oder Contraposition) mit wahrer Wesensverschiedenheit. „Die Weltansicht aber, in der diese (letztere) Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und Creatur consequent zu Stande gebracht wird, ist keine andere, als die des Creatianismus im Theismus; und nur auf dem Fundamente dieses Systems ist eine Vermittelung zwischen Theologie und Philosophie, zwischen Glauben und Wissen möglich." Ebendſ. S. 217.

Ja das darf nicht übersehen werden, daß es eine falsche psychologische und speculative Bestimmung des Geistes war, von welcher die (gar nicht so unschuldigen als man sie ausposaunt, weil semitheistischen) analogischen Erklärungsversuche des Trinitätsdogma's ausgingen und gegenwärtig noch ausgehen; daß also die Schule

die Ansicht von der Unbegreiflichkeit dieses Dogma's ins Leben eingeführt, während die Kirche so wenig als die h. Schrift eine Grenzlinie gezogen hat, bis zu welcher die Vernunft strenge Beweise führen könne und über welche hinaus nur Analogien möglich seien. Weiter an dieser Stelle hierauf einzugehen, verbietet mir der von Hrn. Cl. eingeschlagene Weg, auf dem ich ihm folgen muß. — Nur auf die Beschaffenheit des G.'schen Begreifens des Mysteriums der Trinität will ich noch aufmerksam machen, nur auf eine von den vielen Stellen, an welchen sich G. hierüber ausspricht: „Ist der menschliche Geist kein Product der Emanation, so ist er das Product der Creation, und kömmt er über sein Dasein zum Bewußtsein, so liegt auch in diesem der Schlüssel für die Bedingung seines Daseins. Kurz für die Idee ist die Creation kein Mysterium, wenn unter diesem das Unbegreifliche, als das Unerreichbare für den Denkgeist verstanden wird. Hat er einmal Gott denkend erreicht, weil er sich als Sein denkend, Gott nothwendig mitdenkt als Ursein; so ist auch für ihn erreichbar die Wirkungsweise, in welcher Gott als causales Princip sowohl sich als Anderen offenbar wird. — Diese Offenbarungsweisen aber sind Thathandlungen, die sich zu Thatsachen abschließen, und nur als diese können sie aus Gott begriffen werden durch die Beziehung derselben auf Gott als ihren letzten Grund. Dieses Begreifen hat es also nur mit dem Warum des gegebenen Was (mit dem Woraus und Wozu) zu thun, nicht aber mit dem Wie, mit dem sich keine Philosophie, die sich selbst versteht, befaßt. Oder hat sich vielleicht die rationelle Physik und die Naturphilosophie die Aufgabe gestellt, zu ermitteln, wie der Grashalm wächst? Wenn also die Philosophie von der Begreiflich-

keit Gottes spricht, so unterscheidet sie wohl unseren Gottesgedanken vom realen Objecte desselben außer ihm — vom lebendigen Gotte. Und nur jener Gedanke in uns wird begriffen, wenn seine Genesis im Geiste nachgewiesen wird; nicht aber Gott als Sein schlechthin (als Sein außer und vor allem Sein), das jenem Gedanken in uns entspricht, und das zunächst so gewiß existirt, als der Geist ist und dieses Ist denkt, wenn er denkt. — Mit jenem Gedanken also hat der Geist Anker geworfen und mit seinen Entdeckungsreisen über ihn hinaus hat es ein Ende, und selbst das Esse per se, mit dem einst der Geist nach der Weisung antiker Speculation über das Esse absolutum hinaus segeln wollte, ist später als Ballast aus dem Fahrzeuge hinausgeworfen worden, als die vermeintliche Potenzialität vor der Actualität Gottes als das unbestimmte Sein Gottes erkannt wurde, welches aber von Ihm Selber von Ewigkeit her (d. h. auf dem Wege innerer Nöthigung seiner absoluten Natur) als aufgehoben und als Selbstbestimmtheit aufbewahrt vom menschlichen Geiste gedacht werden muß. Die positive Theologie hat daher gar keine Ursache, der Philosophie vorzuwerfen, daß sie den logischen Satz: duplex negatio affirmat ins Leben Gottes einschwärze, um diesen etwa als Dreieinigen zu begreifen; so lange die Philosophie Gott selber nicht unter das Maß des logischen und metalogischen Denkens stellt; sondern in jenem Weihspruche nur ein Senkreis erblickt, das Gott selber in den creatürlichen Boden pflanzte, als er seinen formalen Gedanken von dem, was nicht Gott ist, in der Schöpfung realisirte.“ Lyd. III. S. 284—86.

Es ist also das G.'sche Begreifen kein eigentliches Begreifen, weil kein Erkennen, wie Gott selber sich erkennt,

wenn er sich in drei Personen verwirklicht, und kein Hineinschauen in Gott, wie er sich in und vor sich selber schaut, kein Eindringen in das „unzugängliche Licht, in welchem er wohnt.“ Es ist dasselbe nur eine Entfaltung unserer Idee Gottes in ihren Momenten; und dazu sind wir befähigt durch den Zusammenhang dieser Idee mit der Idee des Geistes von sich selber, mit dem Ich-Gedanken. Es fällt daher auch der Vorwurf des Cl. mit dem Vorwurf des P. Ildef. Sorg, der in einem Schriftchen, das sammt dem Titelblatt und der Vorrede 24 S. stark ist, die Unhaltbarkeit des speculat. Systems G.'s dargethan haben will*),

*) Dieses Libell führt den Titel: „Die Unhaltbarkeit des spec. Systems der Güntherianer,“ Gräz 1851. Gewürdigt wurde dasselbe in dem vortreffl. Schriftchen: „Theol. Fäuste, 2 Worte der Abwehr“ von Ludw. Croy, Wien 1852. Auch Gangauf in seiner Pshchol. des h. Aug. kommt unter Anderem S. 85 darauf zu reden: „Wenn P. Ildef. Sorg die G.'sche Trinitätslehre für ein Unterfangen erklärt, die Gottheit und ihre Selbstoffenbarung ad intra begreifen zu wollen; wenn er meint, diesem nach wäre das Mysterium der h. Dreieinigkeit die begreiflichste Sache von der Welt; noch mehr, wenn er sie sogar für unkatholisch erklärt und in Sorge ist, mit der Geltung dieses Princips möchte dem alten Glauben und der denselben bedingenden Gnade das Fundament entzogen werden; so mag der gute Mann sich beruhigen; denn das hat keine Gefahr, daß Gott begriffen werde, außer nur von sich selbst; und hätte der sorgenvolle Schreiber zuvor denken gelernt, statt die Stoßseufzer seiner sich gefährdet glaubenden Unwissenschaftlichkeit in die Welt hinauszuschicken, so würde er gefunden haben, daß dieser Theorie für ein Begreifen Gottes unendlich viel fehlt; denn ist, weil vom absoluten Schauen die Rede ist, deßhalb auch das Schauen selbst schon als absolutes begriffen? und ist, weil vom Durch-Sich-sein die Rede ist, dieses Durch-Sich-sein, um dessenwillen auch das Schauen ein absolutes ist, deßhalb selbst auch schon begriffen?“ S. 95.

und auf S. 23 siegesfroh ausruft: „Hier haben wir den G.'schen Radical-Irrthum aufgedeckt, denn diese Uebertragung der Gesetze des endlichen Selbstbewußtseins auf Gott war der erste Schritt auf undogmatischen Boden — der erste Schritt in das Labyrinth speculativer Wirrnisse." Gemach Hr. Sorg! Oder darf die Vernunft nicht von Gott aussagen: daß er sei und daß er lebe und daß er ein selbstbewußtes Leben führe, somit auch als Denkendes und Gedachtes und beider Einheit (als Subject, Object und beider Identität) da sei, daß also im Satz, Gegen- und Gleichsatz, in dieser trinitarischen Form seine Selbstdarstellung sich effectuire? Oder sind diese Bestimmungen irgendwo anders als auf dem Boden des Selbstbewußtseins erhoben? Darf Solches und Anderes, was in den sogenannten Kategorien gegeben ist, nicht von Gott ausgesagt werden, etwa darum, weil sie (Leben, Bewußtsein, Persönlichkeit, Causalität u. s. f.) vom endlichen Geiste gelten? Ueberträgt man endlich Verhältnisse auf Gott, wenn man nach diesem Momente die Gottes-Idee näher bestimmt? Oder nur dann, wenn man behauptet, daß Gott so sei, wie unser Geist ist, so lebe, wie der Geist lebt, ein solches Selbstbewußtsein habe und in solcher Weise dazu komme, wie der Geist es hat und enthält, daß er überhaupt so wirke, wie der Geist wirkt? Wenn der Prophet sagen durfte: „Intelligite insipientes in populo et stulti aliquando sapite: qui plantavit aurem non audiet? aut qui finxit oculum non considerat?" („Ihr Unverständige im Volke nehmt Verstand an, ihr Thoren, seid einmal Weise, der das Ohr gepflanzt hat, sollte der nicht hören, der das Auge gebildet hat, sollte der nicht sehen?" Ps. 93. 9. ff.) — soll es dann nicht auch

gesagt werden dürfen: der dem Geiste zu seinem Selbstbewußtsein verhilft, sollte der ohne Selbstbewußtsein sein? Und der Alles, was da ist, geschaffen und die lebendigen Relationen in jedem Seienden und zwischen den Seienden vorherbestimmt hat, sollte der ohne lebendige Relation, wie zu seiner Creatur, so auch in und zu sich selber, ohne absolute Causalität sein? „Gott muß als der Grund seiner eigenen Trinität gedacht werden, wenn er als dreipersönlicher verstanden werden, und hiemit sowohl der Tritheismus als der Unitarismus vermieden werden soll.“ Eur. und Her. S. 450.

Kurz: das ist kein „Schritt auf undogmatischen Boden und in das Labyrinth endloser speculativer Wirrnisse,“ und es hat ein strenger Beweis vom Standpunkte des Selbstbewußtseins aus nichts Verfängliches für den Christen, wenn man — nicht das endliche Selbstbewußtsein und nicht die endliche Weise des Eintritts in dasselbe, sondern — das unendliche Selbstbewußtsein und die unendliche Form desselben von Gott prädicirt. Aber freilich, wie ist diese Umwandlung der Endlichkeit in der Unendlichkeit zu bewerkstelligen? Hic Rhodus, hic salta! Gewiß nicht auf dem Wege der begrifflichen Negation (Abstraction). Der Geist schreitet aufwärts von der Idee des Endlichen zur Idee des Unendlichen denselben Weg, auf welchem ursprünglich (versteht sich in umgekehrter Richtung) aus der Idee des Unendlichen die des Endlichen erfolgte. Wer Näheres hierüber erfahren will, der suche kennen zu lernen, was G. unter der Idee und dem ideellen Denken versteht! *).

*) „Nicht das endliche Selbstbewußtsein, sondern das Selbst-

Nach Rechtfertigung des G.'schen Ausgangs vom Selbstbewußtsein und seines nicht blos analogischen, sondern streng beweisenden Fortschrittes, wollen wir nun die Ausstellungen des Hrn. Cl. an G.'s Trinitätslehre im Einzelnen anhören!

„Es dürfte (meint er) die Auffassung der Zeugung des Sohnes und die Hauchung des h. Geistes in Gott als zweier Momente in dem Processe der Subject-Objectivirung, oder der Selbstverwirklichung, oder der auszuwirkenden Persönlichkeit als absoluten Principes, der Auffassung der drei göttlichen Personen als eben so vieler Factoren oder Elemente, welche das Eine göttliche Selbstbewußtsein, die Ichheit Gottes, die Eine absolute Persönlichkeit constituiren, kaum zuläßig sein." (S. 65.)

Was also dürfte kaum zuläßig sein? 1) Die Rede von einem Processe in Gott; 2) von diesem Processe als einem Processe der Subject-Objectivirung (oder der Selbstverwirklichung oder der auszuwirkenden Persönlichkeit des absoluten Princips); 3) von der Zeugung des Sohnes und der Hauchung des h. Geistes als zweier Momente in jenem Processe; 4) die Auffassung der drei göttlichen Personen als eben so vieler Factoren oder Elemente der absoluten Persönlichkeit; und 5) daß diese drei göttlichen Personen (oder Factoren) die eine absolute Persön-

---

bewußtsein schlechthin ist auf Gott zu übertragen, und zwar, weil er so wenig ein todter Gott, als ein Gott der Todten ist. Wohl ist der „„Unermeßliche nicht mit menschlichen Schuhen zu messen""; aber alle und jede Anwendung eines von Gott selbst gegebenen Maßes auf Diesen im Voraus schon, wie P. Ildefons es thut, eine „„Vermessenheit"" zu nennen, ist selbst die ärgste von allen." Troy am a. O. S. 38.

lichkeit constituiren." Was heißt das mit anderen Worten? Die Momente und Elemente des Selbstbewußtseins, auch wenn sie durch die Idee der Aseität modificirt d. h. als absolute gedacht sind, dürfen nicht von Gott prädicirt werden. Denn gerade in der wissenschaftlichen Reconstruction der Thatsache des Selbstbewußtseins ergibt sich: daß der Geist durch einen Proceß (durch einen Hinüber- und Fortschritt aus der Unbestimmtheit in die Bestimmtheit, oder durch die Setzung bestimmter und von Gott vorbestimmter Momente) seiner selbst bewußt wird, weil er nämlich in diesem Processe Object und Subject wird, und die Beziehung von jenem auf dieses vornimmt; und daß somit in diesem Processe der Selbstbewußtwerdung (der auszuwirkenden Persönlichkeit des geistigen Princips) zwei auf einander folgende Momente von einander zu unterscheiden seien, das der Entgegensetzung (von Subject und Object, Princip und Kräften) und das der Gleichsetzung des Gegensätzlichen (mittelst causaler Beziehung des einen Elementes des Gegensatzes auf das andere); und daß endlich durch diese beiden Momente des Processes drei Elemente oder Factoren (nämlich eben das Subject als Sein, das Object oder die Erscheinungen (Grundkräfte) des Seins und das gegegenseitige Beziehen beider auf einander oder der Ichgedanke), welche also auch (weil keines fehlen könnte, ohne das Selbstbewußtsein des Geistes zu vernichten) zusammen dieses Selbstbewußtsein (oder die Persönlichkeit) constituiren.

Da ich nun oben gezeigt habe, daß der Ausgang vom Selbstbewußtsein des Menschen genommen werden müsse, wenn überhaupt ein wissenschaftlicher Ausgang möglich sein soll, so muß Dr. Cl.,

wenn er alle genannten G.'schen Bestimmungen der Gottesidee verwirft, zeigen: daß die von G. aufgegriffenen Momente des Selbstbewußtseins nicht die richtigen und auf Gott zu übertragenden seien; und muß also andere namhaft machen und als die rechten und zu übertragenden nachweisen. Dann möge er aber wohl zusehen, daß er nicht zu den für einen vernünftigen Christen beschämendsten Consequenzen fortgerissen werde, und mit der Kirchenlehre in den schreiendsten Widerspruch komme. Denn verwirft er 1) den Proceß in Gott, so leugnet er Gott als causa sui und erhält einen todten Gott, denn das Leben des absoluten Princips ist nichts Anderes, als das zu sich selber in Beziehung Treten (Eur. u. Her. S. 475.), und muß sofort die Bestimmungen des Symbolums: qui ex Patre Filioque procedit, und das gigni (denn auch „Zeugen" ist ein bestimmter Proceß, nämlich ein procedere mittelst Zeugung, ein Zeugungsproceß) verwerfen. Leugnet er 2) daß dieser Proceß ein Subject-Objectivirungsproceß, ein Proceß der auszuwirkenden Persönlichkeit sei; so macht er aus dem Zeugen und Hauchen (gigni und spirare) entweder einen bewußtlosen Vorgang, degradirt die Lebensäußerungen Gottes zu blinden Naturfunctionen oder bringt das Zeugen und Hauchen um Sinn und Bedeutung, indem er die Personen (das absolute Selbstbewußtsein) von jenen Vorgängen unabhängig macht. Negirt er 3) daß das Zeugen und Hauchen zwei verschiedene Momente in jenem Processe seien, so wirft er Beides in ein ununterschiedenes Eins zusammen, und kann nicht mehr festhalten, daß der h. Geist vom Vater und Sohn ausgehe, und daß dieser allein vom Vater gezeugt sei, um davon zu schweigen,

daß ein Proceß ohne Momente kein Proceß mehr sein würde. Will er 4) die durch jene zwei Momente (das gigni und spirare) des Processes bedingten drei Personen nicht als die Factoren oder Elemente der Einen absoluten Persönlichkeit gelten lassen, so hebt er die Zusammengehörigkeit und das Abhängigkeitsverhältniß der göttlichen Personen auf, und erhält drei Götter, verfällt in den Tritheismus. Und sollen endlich 5) die drei göttlichen Personen nicht die Eine absolute Persönlichkeit ausmachen, so ist geleugnet, daß jene es in gleicher Weise zum Wissen um ihre Einheit, wie um ihre Dreiheit bringen.

Hr. Cl. muß daher mit der G.'schen wissenschaftlichen Rechtfertigung der Kirchenlehre zugleich die letztere selber aufgeben oder auf seinen Vernunftgebrauch verzichten und Absurdes glauben: credo, quia absurdum est.

Es wird daher auch Hrn. Cl wenig helfen, wenn er zu anderen Momenten, sei es des Geistes, sei es einer anderen Creatur, seine Zuflucht nimmt, um „blos analogisch" den Vorwurf der Unvernünftigkeit des Trinitätsdogma's niederzuschlagen: einen dreipersönlichen Gott nämlich wird er auf jedem anderen Wege philosophisch nicht herausbekommen. Denn es würden jedenfalls keine Momente der Persönlichkeit (Personbildung) sein; die „Zeugung" und „Hauchung" würden nicht als Momente des absoluten Subject-Objectivirungsprocesses erscheinen.

Hören wir aber auch, wie Herr Cl. die „Unzulässigkeit der Günther'schen Bestimmungen begründet, und wir werden bei demselben Resultate ankommen: daß nämlich Herr Cl. in seinem Kampfe gegen G. das kirchliche Dogma der Dreipersönlichkeit antastet.

„Denn (sagt er) sollte sich auch, bei aller Ungewöhnlichkeit und Neuheit *) in der Ausdrucksweise, mit G. (Eur. und Her. S. 513) „„ein absolutes Werden und eine absolute Zeiträumlichkeit im Leben des Absoluten, die von der Zeiträumlichkeit im Leben der Welt eben so verschieden ist, wie die Realprincipe in Beiden““ annehmen lassen **); so hat jene Auffassung doch das Mißliche an sich, daß wir darnach das Absolute im ersten Momente, wie es als Satz dem Gegensatze und Gleichsatze, oder als Vater dem Sohne und h. Geiste wenigstens logisch vorhergeht, als blindes unbestimmtes Sein, als dunkles Princip, das die bloße Möglichkeit zum Selbstbewußtwerden in sich schließt, nothwendig denken müssen, und daß der Sohn (ja

*) Die bloße „Neuheit" („Neologie") in der Ausdrucksweise und selbst in der Begründung und Vermittelung unseres Wissens kann einer speculativen Theorie nicht zum Vorwurfe gemacht werden, wenn dieselbe die alte Wahrheit der Kirchenlehre wissenschaftlich tiefer begründet, als die früheren Theorien, die sämmtlich auch einmal als neue ins Leben treten mußten, ehe sie alt werden konnten. — S. Thom. Sum. Theol. I. P., qu. 29., art. 3: „Ad inveniendum nova nomina antiquam fidem de Deo significantia coegit necessitas disputandi cum haereticis. Nec haec novitas vitanda est, cum non sit profaua, utpote a Scripturarum sensu non discordans; docet autem Apostolus: profanas vocum novitates vitare.

**) Eine „Zeiträumlichkeit" ist im Leben des Absoluten so gewiß anzunehmen, als Zeit und Raum die Daseinsweisen eines jeden Princips sind. Und die Kirche ist nicht nur nicht gegen eine solche Annahme, sie ist entschieden dafür. Sie nimmt eine absolute Zeitform an, indem sie ein Nacheinander im Absoluten: das Gezeugtsein des Sohnes vom Vater, das Gehauchtsein des heil. Geistes von Beiden lehrt. Sie nimmt eine absolute Raumform an, indem sie vom Ineinander der drei göttlichen Personen (als absoluter Lebenselemente) das Nebeneinander derselben nicht ausschließt.

eigentlich erst der h. Geist als Schlußmoment in dem göttlichen Selbstbewußtseinsprocesse) den Vater zum erkennenden und zur wahren Gottheit macht, eine Auslegung, welche die angeführten Stellen von Günther, worin die göttliche Offenbarung ad intra als „Selbstrealisirung des Absoluten als Ansich- zum Fürsichsein“ und als „Verwirklichung des Absoluten zur Gottheit“ bezeichnet wird, selbst an die Hand geben.“ (S. 65 f.)

Also — es soll das Mißliche der Günther'schen Auffassung darin bestehen: daß wir darnach „das Absolute im ersten Momente, oder als Vater, als blindes, unbestimmtes Sein, als dunkles Princip, das die bloße Möglichkeit zum Selbstbewußtwerden in sich schließt, nothwendig denken müssen.“ Langsam, Hr. Cl.! Geschwindigkeit ist keine Hexerei. „Das Princip (bemerkt G. Lydia I. S. 395 u. f.), als Ansich oder unbestimmtes, ist als die Voraussetzung zwar, aber auch als die **immerdar aufgehobene** Voraussetzung für seine Selbstbestimmtheit (Persönlichkeit) anzusehen. Daraus folgt aber noch gar nicht: daß diese Voraussetzung (das Ansich) eine nichtige deßhalb sei, weil sie eine blos formale (gedachte) ist, denn wäre sie schlechthin nichtig, so wäre auch die Selbstbestimmtheit (als eine Bestimmtheit aus und durch sich) eine nichtige, und in diesem Falle entweder als eine gegebene schlechtweg, oder als eine abhängige von fremdem Sein zu denken. Das entweder aber wäre nur dann denkbar, wenn der Act, wodurch ein Sein ursprünglich gesetzt wird, zugleich der Act wäre, wodurch dasselbe zersetzt (differenzirt) wird; wie man z. B. von dem Principe des Naturlebens zu behaupten pflegt: dasselbe sei ursprünglich differenzirt gesetzt. Wer dies fassen kann, der

fasse es. Die Inseparabilität aber zweier Acte ist nie zu verwechseln mit der Identät derselben."

Es muß hienach Gott allerdings als unbestimmtes, aber zugleich als diese seine Unbestimmtheit ewig (weil rein aus sich) aufhebendes Princip, somit als von Ewigkeit sich selbst bestimmendes oder auch als ewig durch sich selbst bestimmtes Princip (als Vater, Sohn und Geist) angesetzt werden. Denn diese Bestimmtheit ist keine schlechtweg gegebene, sondern eine von Gott gesetzte. Ja! der Unterschied von Sein und Dasein (Unbestimmtheit und Bestimmtheit) muß auch in Gott gemacht werden, weil Gott sonst nicht als das (dreipersönliche) Leben aus und durch sich gedacht werden könnte; da diese Bestimmtheit aus und durch sich nur als Aufhebung der Unbestimmtheit gedacht werden kann. Oder wie G. an einer schon früher citirten Stelle bemerkt: „Es muß die Vernunft Gott als absolute (oder in völliger Unabhängigkeit sich selbst setzende d. h. in die Bestimmtheit des Daseins tretende) Causalität (als causa sui) denken, weil sie nichts Endliches, selbst nicht die sogenannte Unendlichkeit des Endlichen, als die ursprüngliche Selbstoffenbarung desselben denken kann. Und sie muß diese ursprüngliche absolute Selbstoffenbarung an-, und der Offenbarung im Nichtabsoluten, in der Weltschöpfung, voraussetzen, weil ein sich nicht offenbarer (bewußt- und lebloser, todter) Gott nicht als Schöpfer gedacht werden könnte. Sie muß dieses Sichselbstoffenbarsein (die Persönlichkeit) Gottes als Sein Werk, als Seine That ansetzen, weil sie das Dasein (die Persönlichkeit) nicht als mit dem Sein schlechtweg gegeben ansetzen kann. Kurz, sie muß Gott absolute Causalität zusprechen um ihrer Vernünftigkeit willen, welche

in dieser Beziehung darin besteht: daß sie den Unterschied zwischen absolutem und nicht absolutem Leben nicht darin suchen kann, daß jenes schlechtweg sei, während dieses durch einen Proceß werde, sondern darin finden muß, daß jenes durch absolute Selbstthat, dieses nur unter fremder Mithilfe sich einstelle" *).

---

*) Der Gegensatz des Absoluten und Nichtabsoluten ist so wenig der von Sein und Werden, als von Unthätigkeit und Thätigkeit, denn nicht durch Negation des Werdens stellt sich die Gottesidee im Geiste ein, sondern durch Negation der Bedingtheit des Seins. Diese Bedingtheit (der Creatur) offenbart sich aber nicht darin, daß das bedingte (creatürliche) Sein in einen Lebensproceß eintritt, sondern darin, daß dieser Lebensproceß ein relativer ist, d. h. nur unter fremder Beihilfe sich einstellen und verlaufen kann, weßhalb auch das Dasein (des bedingten Seins) die Form der Beschränktheit hat. Von dem absoluten Sein ist daher nicht die Causalität und nicht der von dieser abhängige Daseinsproceß zu negiren, sondern es ist zu negiren die Beschränktheit des Daseins und die fremde Vermittelung, weil zu negiren ist die Bedingtheit (Relativität) des Seins. — Ein auf sich selbst (das eigene Sein) bezügliche Causalität kann ferner nur die Bedeutung der Zersetzung des Seins in dem Gegensatz von Subject und Object und in dem Gleichsatz Beider haben. So findet es die Vernunft beim Geiste; so findet sie es auch bei der Natur, aber bei dieser vermittelst einer zum subjectiven Leben fortschreitenden Organisirung ihrer materiellen Objectivität; so findet sie es nicht weniger beim Menschen, aber bei diesem unter Voraussetzung einer gewissen Reife seiner Natursubjectivität; so findet sie es also bei der gesammten Cratur. Anders kann sie es auch bei Gott nicht denken; denn diesen denkt sie nicht dadurch als Gott, daß sie Ihm als ohne unmittelbares Wissensobject und Subject und ohne beider Gleichsatz, sondern dadurch, daß sie Seine Entgegen- und Gleichsetzung als eine absolute auffaßt. — Also lehrt es auch die Kirche, welche den Vater sich selbst setzen, den Sohn vom Vater gezeugt werden und von Beiden den Geist ausgehen läßt: Pater ingenitus, Filius genitus, Spiritus S. ab Utroque procedens.

Es lehrt also G. das **gerade Gegentheil** von dem, was Hr. Cl. ihm zumuthet. Nach G. kann der Vater nicht „als blindes, unbestimmtes Sein, als dunkles Princip, das die bloße Möglichkeit zum Selbstbewußtwerden in sich schließe," gedacht werden, sondern „muß nothwendig gedacht werden" als das seine (logisch vorauszudenkende) Unbestimmtheit (das bloße Ansichsein das blos Schlechtwegsein) ewig aufhebende Princip, und nicht als „die bloße Möglichkeit zum Selbstbewußtwerden," sondern als die reale Wirklichkeit, weil aus ihm und durch ihn geschehende ewige Verwirklichung des absoluten Selbstbewußtseins*). Er ist also auch nicht zu denken als „dunkles Princip," sondern als durchaus lichtes, weil das Licht der absoluten Ichheit ewig in und aus sich entzündendes Princip. Eben darum ist auch der Sohn Licht vom Lichte, und nicht Licht von der Finster-

---

*) „Diese und ähnliche Fragen hat freilich der Speculant sich scheinbar vom Leibe gehalten mit dem Machtspruche: Die Trinität ist kein Geheimniß der Selbstoffenbarung Gottes, weil Gott sich selbst Gott wird. Gott bedarf für sich keiner Enthüllung."

„Also bleibt Gott sich selber unenthüllt, d. h. unbekannt, und das alte Symbol der Gottheit, das Dreieck, hat das Weltauge eingebüßt, dafür aber ein Loch bekommen."

„Bravo! Herr Physicus! Die Wendung ist neu und macht Ihnen Ehre, versetzte der Andere. Gott bedarf allerdings keiner Enthüllung, denn Er ist seine eigene Enthüllung, weil er kein Chaos ist; und Gott wird sich selber nicht Gott, weil er durch sich Gott ist. Kurz: Sein durch sich und Wissen durch sich sind die Inseparabeln, die mit einander stehen und fallen. Und so wie die drei Personen in der Gottheit den Einen Gott constituiren; so constituirt sich auch Gott von Ewigkeit in jene Dreiheit; so wenigstens verstehe ich die Sache." Peregrin's Gastmahl S. 164.

niß; Gott von Gott, und nicht Gott vom Nichtgott; wahrer Gott vom wahren Gotte, und nicht von einem Götzen, weil nicht von einem blinden Ur- und Ungrunde; Leben vom Leben, und nicht Leben vom Tode. Denn die absolute Causalität, als Vater, kann nicht anders denn als wirkend, und zwar absolut wirkend, d. h. die Unendlichkeit seines Daseins im vollendeten Gegen- und Gleichsatze ewig verwirklichend, gedacht werden.

Es verkehrt aber nicht nur Hr. Cl. die Lehre G.'s in ihr contradictorisches Gegentheil, und legt ihm zugleich Unsinn in den Mund, da ein „blindes," „dunkles" Princip nie und nimmer als absolutes Princip gedacht werden kann, sondern er zeigt auch, daß er von der G.'schen Trinitätslehre so gut wie nichts verstanden habe. Wie hätte er sonst sagen können, „daß wir darnach das Absolute im ersten Momente, wie es als Satz dem Gegensatze und Gleichsatze, oder als Vater dem Sohne und h. Geiste wenigstens logisch vorhergeht, als blindes Sein nothwendig denken müssen?" Es kommen nämlich, wie auch Dr. Cl. selbst aus G. anführt, in dem Processe der Subjectobjectivirung **nur zwei** Momente vor, ein Moment der Entgegensetzung mit zwei Factoren, Satz und Gegensatz (Vater und Sohn), und ein zweites Moment mit einem Factor, dem Gleichsatze (h. Geiste); also zwei Momente des Processes mit drei in diesem Processe sich einstellenden Factoren, ein gigni und ein prosedere mit drei Personen als Resultat. Wie kann nur Hr. Cl. sagen, daß das Absolute „im ersten Momente" als „Vater," und dieser „als unbestimmtes Sein" zu denken sei? Das erste Moment (des Processes der Subjectobjectivirung) besteht ja aus zwei Elementen (oder Factoren), dem Vater und

dem Sohne, kann also nicht blos einem derselben gleichgesetzt werden. — Ferner: Was muß diesem ersten Momente (der Entgegensetzung, das, wie gesagt, nicht ohne zwei Factoren, den setzenden und den gesetzten, Satz und Gegensatz, gedacht werden kann), „wenigstens logisch vorhergehen?“ Das „unbestimmte Sein“ oder das Sein in seiner schlechthinigen Gegebenheit. Kann nun aber dieses als solches dem Vater als solchem identisch gesetzt werden, auch nur „logisch?“ So gewiß nicht, als der Vater nicht als dem Processe, auch nicht einmal „logisch“ vorhergehend, weil nicht ohne den Proceß, in und durch welchen er sich als Vater verwirklicht, gedacht werden kann*).

Es durfte also Hr. Cl. den Vater als solchen nicht mit dem unbestimmten Sein als solchem identificiren. Sondern wenn er G.'n einen derartigen Vorwurf hätte machen wollen, so hätte es folgender sein müssen: daß G. dem Vater (und dem Sohne und dem h. Geiste) ein unbestimmtes Sein (als res primaria, die als solche noch nicht causa sui), factisch voraussetze. Aber auch ein solcher Vorwurf wäre ungerecht und unlogisch, weil G. nachweist, daß die Voraussetzung des unbestimmten Seins, „als eine immerdar aufgehobene, die als solche factisch nie bestanden habe“, anzusehen und festzuhalten sei. So sagt er in der Vorschule II. S. 537: „Durch diese Einerleiheit (Identität

---

*) Entsprechend erklärt auch das Conc. Later. IV.: „quod una quaedam summa res est, quae veraciter est Pater et Filius et Spiritus S.... Et illa res non est generans, neque genita, nec procedens; sed est Pater qui generat, Filius qui gignitur, et Spiritus S. qui procedit.“

und nicht Unität) im Wesen (Sein) und diese Verschiedenheit in der Form (Dasein) wird das Dasein Gottes als ein ewiges und insofern auch als ein unmittelbares bestimmt; aber auch zugleich als ein von Ewigkeit d. h. schlechthin vermitteltes, weil diese Vermittelung des unbestimmten Seins zum Wesen (bestimmten Sein) nichts für sich voraussetzt, als das absolute Sein selber, eine Voraussetzung, die nur als eine immerdar vom absoluten Principe, aufgehobene und insofern leere Voraussetzung gedacht werden kann."

„Aus der bisherigen Untersuchung ist leicht zu ersehen: daß weder das Wesen des absoluten Seins seiner Natur (als Organisation) entgegengesetzt werden könne, da ja jenes Wesen nichts anders ist als das positiv gegliederte Dasein des sich gliedernden Seins; noch die Eine Persönlichkeit des absoluten Seins (die nur Eine sein kann, wie das Sein selbst Eines ist) der Vielheit der Personen entgegenzusetzen ist, da diese nichts Anderes sind, als die einzelnen Elemente in der Einen Persönlichkeit, — gleichviel, ob diese entweder als ein gegebenes Ganze, oder als ein gewordenes Resultat eines Processes aufgefaßt wird."

Und S. 369: „Alles in der Gottheit ist Persönlichkeit, und alle Persönlichkeit in Gott ist par excellence Person, so wie Gott das Sein im eminenten Sinne des Wortes."

Eben so im Eur. und Her. S. 511 f.: „Die Voraussetzung des Seins schlechtweg (die sog. Aseität des Absoluten) ist als eine solche zu denken, die durch sich selber sich aufgehoben und negirt hat, und daher als eine immerdar aufgehobene, d. h.

als eine Voraussetzung, die als solche factisch nie bestanden hat, festzuhalten."

Nur ein relatives Sein nämlich muß früher als unbestimmtes Sein existiren („factisch bestehen"), ehe es in seine Bestimmtheit eintreten kann, weil es für diesen Eintritt auf die Einwirkung andern Seins warten muß; während das absolute Sein, weil es aus und durch sich die Momente seiner Bestimmtheit setzt, nimmer als unbestimmtes Sein existirt hat. Und dennoch muß die Idee des unbestimmten Seins oder des Seins schlechtweg auf Gott übertragen werden, weil dieser sonst nicht als der aus und durch sich Bestimmte (als causa sui) gedacht werden könnte. Wäre die, wenigstens „logisch" zu machende, „Voraussetzung (des Ansich) schlechthin nichtig, so wäre auch die Selbstbestimmtheit (als eine Bestimmtheit aus und durch sich) eine nichtige."

Nach dieser, wie ich hoffe, hinlänglich „gründlichen Besprechung" der Cl.'schen Unkenntniß und Entstellung der G.'schen Trinitätslehre, kann der Stein, welchen er in der folgenden Frage auf G. wirft, diesen nicht treffen. Er fragt nämlich: „Wie verhält sich aber diese Auffassung zu den Worten des Glaubensbekenntnisses, wonach der Sohn Gottes Gott von Gott, Licht vom Lichte, wahrer Gott vom wahren Gott ist?"

Wir haben diese Frage bereits beantwortet und fügen nun noch den Rath hinzu: Möge Hr. Cl. ein andermal entweder seine Augen besser öffnen, oder wenn er selber mit offenen Augen sieht, es aufgeben, dem Publicum Sand in die Augen zu streuen!

Was er auf S. 66—68 noch weiter gegen G.'s Trinitätslehre vorbringt, scheint wieder nur auf die Leichtgläubigkeit und

Unkenntniß der Leser seiner Schrift berechnet zu sein. Anders kann ich wenigstens es nicht erklären. Er ermahnt nämlich G.'n, der in seinen Schriften so oft und gründlich und eindringlich auf die glänzenden Licht-, aber auch auf die dunklen Schattenseiten der Augustinischen Philosophie aufmerksam gemacht hat, und in Augustinus nicht minder als in Cartesius den tiefsinnigen Vater seiner eigenen Speculation verehrt, — die Erörterungen eben dieses ersten Gründers einer wahrhaft christlichen Philosophie im 7. Buche de trinitate zu beherzigen, wo die Frage aufgeworfen werde: „ob der Vater, als Vater der Weisheit Gottes, wie Christus genannt wird, weise sei durch die Weisheit, die er erzeugt hat, wie er sprechend ist dadurch, daß er sein Wort aus sich erzeugt und wie er Vater ist in Bezug auf den Sohn, oder ob er weise sei auch einzeln für sich, wie für ihn Sein und Gott-sein dasselbe, und ob er daher sich selbst seine Weisheit sei?" Die Antwort des Kirchenvaters auf diese Frage, die allerdings von derjenigen, welche G. geben würde, abweicht*), möge der geneigte Leser in dem Briefe des Hrn. Cl. nachschlagen!

Damit aber keiner der Schüler G.'s es wage, die Lehre des Meisters, so weit sie von der Augustinischen abweicht, zu verthei-

*) Diese Abweichung rührt aber vorzüglich daher, weil Augustinus, so tief er auch in das Geistesleben hineinblickte, als er der Gewißheit ihren Ursprung und Sitz im Selbstbewußtsein anwies, doch nicht dem Processe dieses Selbstbewußtseins auf die Spur kam. Deßhalb kam auch in seinem Erklärungsversuche der göttlichen Trinität die Idee nicht zum Durchbruche: daß Gott als der Grund seiner eigenen Trinität gedacht werden müsse, wenn er als dreipersönlicher in der Identität seines Wesens verstanden werden solle. (Vgl. Eur. u. Her. S. 446.)

digen, droht er mit dem Anathem der Kirche, indem er fortfährt: „Sollte aber G. gegen diese Beweisführung etwa einwenden wollen, daß sich Augustin darin noch als den im Dienste des Neuplatonismus stehenden Theologen erweise, indem gerade in der Bestimmung Gottes, als des schlechthin Unveränderlichen und Einfachen der Einfluß der platonischen Ideenlehre, womit eine pantheisirende Tendenz zusammenhange, unverkennbar sei (wie Eur. u. Her. S. 288 ff. und anderwärts behauptet wird); so erinnern wir den Wiener Theologen daran: daß dieser Vorwurf nicht blos den Kirchenvater, sondern die katholische Kirche selber treffe, welche die Bestimmungen Gottes, als des Unveränderlichen und schlechthin Einfachen förmlich in ihr Glaubensbekenntniß aufgenommen hat. Denn also beginnen die Decrete der vierten Lateran-Synode, die doch von der neuen dualistischen Schule sonst wohl mit Vorliebe angeführt zu werden pflegt: Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus et immensus, omnipotens, incommutabilis, incomprehensibilis et ineffabilis, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, tres quidem personae, sed una essentia, substantia seu natura simplex omnino. Und c. 2. heißt es: Pater ab aeterno Filium generando suam substantiam ei dedit. . . . Ac dici non potest quod partem suae substantiae illi dederit et partem retinuerit ipse sibi: cum substantia Patris indivisibilis sit, ut pote simplex omnino." (S. 67 ff.)

Seit wann, so muß ich erstaunt fragen, ist es denn in der Wissenschaft erlaubt, mit bloßen Worten zu kämpfen, ohne nach

der Worte Sinn zu fragen?? G. beanstandet die Augustinische Bestimmung Gottes als des schlechthin Unveränderlichen und Einfachen; die vierte Lateransynode bezeichnet Gott als den Unveränderlichen und durchaus Einfachen; also befindet sich G. im Widerspruche zur förmlichen Kirchenlehre!!

Darnach fragt Hr. Cl. nicht, ob die „schlechthinige Unveränderlichkeit und Einfachheit", welche G. an der Augustinischen Bestimmung Gottes verwirft, auch dasselbe bedeute als die Unveränderlichkeit und Einfachheit in dem Glaubensbekenntnisse der Kirche. Nun führt er aber doch selber die Worte der Synode an: „Es kann nicht gesagt werden, daß der Vater einen Theil seiner Substanz dem Sohne gegeben und einen Theil selber für sich zurückbehalten habe, da die Substanz des Vaters untheilbar, weil durchaus einfach ist." Es bezeichnet also die Einfachheit Gottes in diesem Decrete nichts Anderes als die Ungetheiltheit und Untheilbarkeit Seiner Substanz. Anderseits aber kann es ihm nicht unbekannt sein, daß G. diese Untheilbarkeit und Ungetheiltheit, oder die Bruchlosigkeit (vergl. Juste - Milieus S. 231), also diese Einfachheit der absoluten Substanz aufs entschiedenste behauptet, und nicht blos behauptet, sondern beweist; daß er also in voller Uebereinstimmung mit der Kirchenlehre sich befindet. Und nicht anders verhält es sich mit Gottes Unveränderlichkeit. Denn Hr. Cl. wird nicht leugnen können, daß das Wort „incommutabilis" von Seiten des Conc. Later. IV. nichts Anderes sagen wolle, als, was der Prophet im Ps. 101 ausspricht: Initio tu Domine terram fundasti; et opera manuum tuarum sunt coeli. Ipsi peribunt, tu autem permanes; et omnes sicut vesti-

mentum veterascent; et sicut opertorium mutabis eos et mutabuntur. Tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient; nichts Anders also, als daß Gott immer Derselbe sei (in seinem Wesen, in seiner Dreipersönlichkeit, in seinen sog. Eigenschaften). Und ebenso wird er anderseits in G.'s Schriften keinen Ausspruch finden, wodurch diese Unveränderlichkeit Gottes, sei's direct, sei's indirect, negirt würde.

Etwas ganz Anderes aber besagt die Unveränderlichkeit und Einfachheit bei Augustinus, wovon G. die Unvereinbarkeit mit der kirchlichen Trinitätslehre behauptet, wie ebenfalls dem Hrn. Cl., der sowohl den Augustinus zum Gegenstande seines Studiums gemacht, als auch die betreffenden Kritiken G.'s gelesen zu haben vorgibt, nicht unbekannt sein konnte.

Augustinus setzt nämlich den Unterschied zwischen Gott und Welt in die Unveränderlichkeit (und Ewigkeit) Jenes und in die Veränderlichkeit dieser. „Sed quaeso te, si non inveneris esse aliquid supra nostram rationem, nisi quod aeternum atque incommutabile est, dubitasne hunc Deum dicere? Nam et corpora mutabilia esse cognoscis, et ipsam vitam, qua corpus animatur, per affectos varios mutabilitate non carere manifestum est; et ipsa ratio cum modo ad verum pervenire nititur, modo non nititur, et aliquando pervenit, aliquando non pervenit, mutabilis esse perfecto convincitur. Quae si . . . per se ipsam cernit aeternum aliquid et incommutabile, simul et se ipsam inferiorem, et illum oportet Deum suum esse fateatur. „De lib. arb. l. II." Und: Omnis igitur natura aut spiritus aut corpus est. Spiritus incom-

mutabilis Deus est, spiritus mutabilis facta natura est, sed corpore melior.“ De nat. boni c. I.

Unter der Einfachheit (summa simplicitas) aber versteht er, daß das Sein und Dasein Gottes Eins und Dasselbe sein. „Vere ibi est summa simplex essentia,“ ubi „hoc est esse quod sapere“, welche Stelle Dr. Cl. selber citirt (trin. VII. 3.) Und cap. V. 10. derselben Schrift de trin. heißt es: „Deus autem si subsistit, ut substantia propria dici possit, inest in eo aliquid tamquam in subiecto, et non est simplex, cui hoc sit esse quod illi est quidquid aliud de illo ad illum dicitur, sicut magnus, omnipotens, bonus, et si quid huiusmodi de Deo non incongrue dicitur; nefas est autem dicere ut subsistat et subsit Deus bonitati suae, atque illa bonitas non substantia sit vel potius essentia, . . . ; unde manifestum est, Deum abusive substantiam vocari, ut nomine usitatiore intelligatur essentia, quod vere ac proprie dicitur; ita ut fortasse solum Deum dici oporteat essentiam.“

Eben darum ist auch Gott der Inbegriff aller Wahrheit: „Deus, in quo et a quo et per quem vera sunt omnia, quae vero sunt“ (de quant. 77.) Und: „Intellectus, in quo universa sunt, aut potius Ipse universa, universorum principium est.“ (de ord. II. 26.)

Folgerichtig nennt er endlich Gott das Summum Esse, das höchste oder allgemeine Sein; das besondere Sein aber wird von ihm hervorgebracht. „Qui summe est, et facit esse quidquid aliquo modo est.“ (de Civ. Dei XXII. 24. 1.)

So ist er auch das Erkennen und der Wille und das Leben, alles dieses im höchsten Sinne, und zusammengefaßt zur vollkommenen Einheit, in der kein Unterschied ist des Einen von dem Andern: „Ubi est prima et summa vita, cui non est aliud vivere et aliud esse, sed idem est esse et vivere; et primus ac summus intellectus, cui non est aliud vivere et aliud intelligere, sed id quod est intelligere, hoc vivere, hoc esse est, unum omnia." Trin. VI. c. 10. 11.

Von diesem Gottesbegriff nun behauptet Günther:

„Das schlechthin Unveränderliche konnte dem Augustinus keinen Anhaltspunkt darbieten, um die Idee der Veränderung (des Werdens) aus der Idee des Unveränderlichen dialektisch abzuleiten. Von der Idee der göttlichen Trias aber kann nicht all und jedes Werden ausgeschlossen werden, ohne das Abhängigkeitsverhältniß der einzelnen Momente an ihr zu umgehen, und hiemit aus dem Monotheism in den Tritheism zu fallen." Eur. u. Her. S. 282.

„Ein solches Hinderniß (für den Fortschritt vom Glauben zum Wissen) haben wir in dem Gottesbegriffe Augustin's als dem Gedanken des abstract Unveränderlichen, abstract Einfachen, das alle und jede Veränderung, als ausschließliches Prädicat des Creatürlichen, schlechtweg negirt, entdeckt. — Es dürfte sich jetzt noch für unsern Zweck der Mühe lohnen, zu untersuchen: wie der große Kirchenlehrer zu dieser abstracten Fassung der Gottesidee gekommen sei. Sie ist offenbar die höchste Abstraction selber, aber auch noch mehr als diese. Denn das Unveränderliche und Einfache nannte Augustin auch das Summum Esse. Und da

dieses unter den vielen Prädicaten auch das der Vernunft und Freiheit zählt, die aber, wie alle anderen, mit dem Subjecte unterschiedlos zusammenfielen; so war jenes Einfache als höchstes Sein zugleich ein Vielfaches, und in dieser Gestalt die Wahrheit selber als Inbegriff aller Wahrheiten. Als dieser Inbegriff war Gott auch über all und jeden Gegensatz von Augustin hinausgehoben; denn was alles wahrhaft Seiende umfaßt, muß nicht minder alle Gegensätze in sich vereinen, und kann daher nicht durch einen oder den andern derselben allein bezeichnet werden. Darum konnte auch Augustin dem höchsten Sein nichts Anderes entgegensetzen, als das Nichtsein, und alles wahrhafte Sein konnte zu ihm in keiner Entgegensetzung stehen."

„Wer kann (so fährt G. fort) in diesen Bestimmungen, die nichts Besseres sind, als der hypostasirte Schematismus der logischen Begriffsmomente in seiner Uebertragung auf die Gottesidee, den Einfluß der platonischen Ideenlehre nach altem und neuem Style verkennen? Unter dieser Herrschaft aber wird sich die augustinische Weltansicht schwerlich der pantheisirenden Tendenz derselben ganz entwunden haben."

„Wir finden nämlich von einer andern Seite her: daß Augustin den wesentlichen Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf, und insofern auch zweierlei Wahrheit (Gott und Welt) festhält, wodurch er gegen den Pantheismus der Neuplatoniker hinlänglich geschützt ist. Daher konnte Augustinus sagen: „daß die geschaffenen Geister wegen ihrer Veränderlichkeit nicht vergleichbar seien mit Gott dem höchsten Geiste. Jene kommen Gott nicht gleich, sind ihm aber ähnlich nach verschie-

denen Graden." Mit jener wesentlichen Verschiedenheit und Zweierleiheit der Wahrheit scheint freilich der Satz Augustin's: Gott ist die alleinige Wahrheit im Widerspruch zu stehen. Eben so der andere: das vollkommene Sein faßt alles Sein in sich."

„Es war aber jener wesentliche Unterschied und die Zweierleiheit der Wahrheit das Ergebniß seiner psychologischen Forschung, in welcher er den einfachen Grund der unmittelbaren Gewißheit in sich selber festhielt ....." (Ebendas. S. 288 ff.)

Ferner S. 442: „Die Aufgabe, welche sich Augustin in jener Erörterung und Beleuchtung (der christlichen Lehre von der allerheiligsten Dreifaltigkeit) setzte, war keine andere, als diese: Das Moment der Einheit mit dem der Dreiheit so auszugleichen, daß sowohl der Tritheismus als der Unitarismus als Abweichungen von der Kirchenlehre vermieden werden. Und es wird von Kennern und Bearbeitern des christlichen Alterthums die einstimmige Bemerkung gemacht: daß Augustin glücklicher gewesen sei in der Feststellung der Einheit im Unterschiede als der Unterschiede der Dreipersönlichkeit in der Wesenseinheit Gottes."

Endlich S. 448 f. „Das Hauptdeficit aber in der Analogie (den Gleichnissen zur Deutung der Trinität) dreht sich bei Augustin stets um den Kerngedanken: daß Ebenbildliches zu Urbildlichem sich verhalte, wie das Werden zum Sein, Veränderung zu Unveränderlichem, und daß demzufolge von Gott als dem höchsten Sein auch zugleich die Einfachheit, die alle Wandelbarkeit und Mannigfaltigkeit ausschließt, ausgesagt werden

müsse. Nach diesem Verhältnisse (an dem doch der Einfluß des Neuplatonismus ohne Brille zu erkennen ist) wären Gott und die Welt eben so inseparabel von einander, wie die Gattung es ist von ihren Arten; da das Allgemeine dieses nur ist in seinen Besonderungen. Daraus erklärt sich auch, wie Augustin sich nie entschließen konnte, die Vernunft des endlichen Geistes als eine erschaffene aufzustellen; eben weil er jene als göttliche und hiemit allgemeine, allgegenwärtige in Allem dachte, nach dem Vorgange der antiken Begriffsspeculation."

„Was ist aber bei dieser Voraussetzung sodann der menschliche Geist als solcher, wenn die Vernunft und mit ihr die Freiheit in ihm nicht creatürlichen Ursprungs, sondern ewiger unerschaffener Natur sind? Gewiß nichts Anderes, als ein psychisches Wesen, das als solches in die mittlere Region des Universums hineinfällt. Hiemit aber ist zugleich das creatürliche Reich der reinen Geister in wesentlicher Verschiedenheit von dem der Natur in ihren Lebenskreisen negirt; und die menschlichen Geister sind nichts Anderes als Seelen, die Antheil haben am göttlichen Geiste und hiemit an der göttlichen Vernunft und Freiheit."

„Wer aber wird jetzt noch den Muth haben, alle diese Bestimmungen der Geisterwelt als dem Lehrbegriffe der Kirche entsprechende zu behaupten? Da Augustinus selber zu seiner Zeit den Muth nicht in sich fühlte, und darum nicht blos einmal, sondern zweimal auf halbem Wege stehen blieb, indem er die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt so wenig nach den Momenten des logischen Begriffs als nach dem Momente der Idee, als der Grundanschauung des Christenthums, durchführte.

Begriff und Idee stellten sich ihm bei dem jedesmaligen Unternehmen wechselseitig in den Weg."

„Der Umstand also: daß das Ebenbild im Menschen, selbst im eigentlichen Sinne Augustin's, doch keine Brücke abgeben wollte für die wissenschaftliche Erkenntniß des Urbildes, hätte Augustin aufmerksam machen können: daß die Definition von Gott als dem summum und simplex Esse und die von der Welt, als des logisch subordinativen und multiplexen Daseins, nicht die sei, die sich mit dem Christenthume vertrage; wenn er anderseits nicht zu sehr unter der Herrschaft der Begriffsphilosophie gestanden wäre, deren Fesseln sich das christliche Verständniß nur allmälig im Laufe von Jahrhunderten entschlagen konnte."

Was hat nun, so darf ich wohl nach dieser Darlegung fragen, die Schrift- und Kirchenlehre von der Einfachheit und Unveränderlichkeit Gottes mit der Augustinischen summa simplicitas und incommutabilitas zu schaffen?? Nach Günther darf nicht alles und jedes Werden (und darum auch nicht alle und jede Veränderung) von der Gottesidee ausgeschlossen; und es darf die Einfachheit Gottes nicht in abstract-begrifflichem Sinne genommen werden; weil sonst weder das Abhängigkeitsverhältniß des Sohnes vom Vater und des h. Geistes von Beiden noch die Unterschiedenheit der drei Personen in der Weseneinheit festgehalten werden könnte. Ohne die Idee des Processes nämlich, mit welcher die Idee des Werdens und der Veränderung zusammenfällt, verlieren, wie ich schon oben gezeigt habe, die Zeugung des Sohnes und die Hauchung des Geistes Sinn und Bedeutung, und ist dem Tritheismus nicht zu entgehen. Und die Einfachheit kann nur

insofern von Gott prädicirt werden, als in jenem Processe keine Theilung seiner Substanz stattfindet, letztere also keine aus Theilen bestehende Größe, keine zusammengesetzte Theilgröße ist. Ueberträgt man aber die logisch-begriffliche Einfachheit (als abstracte Aufgehobenheit aller concreten Unterschiede) auf Ihn, so wird nicht nur die Unterschiedenheit der drei Personen in der Einen Gottheit aufgehoben und dem Unitarismus die Thüre geöffnet, sondern es wird auch die wesentliche Verschiedenheit von Gott und Welt negirt.

Hat also Herr Cl. redlich gehandelt, als er in einer so ernsten Sache wie die Verketzerung eines um Kirche und Wissenschaft hochverdienten Priesters ist, mit bloßen Worten (simplex und incommutabilis) kämpfte, da ihm doch die wesentliche Verschiedenheit dieser Worte bei Augustinus und in der Kirchenlehre nicht unbekannt sein konnte? Sollte diese Verschiedenheit ihm aber entgangen sein, was seinem Scharfsinne wenig Ehre machen würde, so möchte ich ihn bitten: über den Unterschied zwischen begrifflichen und ideellen Bestimmungen sich durch abermalige Durchlesung der G.'schen Schriften — wenn er sie je einmal schon gelesen! — zu belehren, bevor er sich zum zweitenmale zum Ketzergerichte über denselben hergibt!

Schon im Rückzuge begriffen, schießt Dr. Cl. auf S. 68 noch einige Pfeile gegen G. ab:

„Sodann (so schließt er seinen Brief über die Trinität) ist es jedenfalls und zum Allermindesten ein durchaus unstatthafter Verstoß gegen den allgemeinen, von der Kirche selbst wiederholt festgesetzten Sprachgebrauch, daß die Eine göttliche Wesenheit die Eine absolute Persönlichkeit, und die drei Personen

drei Substanzen oder dieselbe Substanz dreimal gesetzt, oder gar drei göttliche Wesenheiten genannt werden; denn die Dogmatik weiß nur von einer Dreipersönlichkeit in Einer Wesenheit, von drei Personen in Einer Substanz, und es bleibt dahin gestellt, ob die Bezeichnung der Zeugung des Sohnes und der Hauchung des h. Geistes als „„Verdoppelung und Verdreifachung der Einen und selben Substanz““ nicht ganz andere Begriffe in sich schließt, als die kirchliche Ausdrucksweise. Wenigstens erinnert die Einheit dreier Substanzen oder Wesenheiten in Gott an die von dem Lateranensischen Concil verworfene Lehre des Abtes Joachim, der den Ausdruck des Lombarden: quoniam quaedam summa res est Pater et Filius et Spiritus Sanctus et illa non est generans necque genita nec procedens anstößig fand und dagegen behauptete, es gebe keine Wesenheit oder Substanz, welche Vater, Sohn und h. Geist sei und darum sei die Einheit der Wesenheit oder Substanz in Gott keine wahrhafte und eigentliche, sed quasi collectiva et similitudinaria. (Hard. VII. p. 18).“

Auch diese Pfeile würde wohl Hr. Cl. in seinem Köcher zurückbehalten haben, wenn er sich der von ihm (S. 67) hingeworfenen Bemerkung noch erinnert hätte, daß „die Decrete der vierten Lateransynode von der neuen dualistischen Schule sonst wohl mit Vorliebe angeführt zu werden pflegen; und wenn ihm gar bekannt gewesen wäre, was Ludwig Croy in seiner oben citirten Abwehr theologischer Fäuste (S. 13 u. f.) gegen den gleichen Vorwurf von Seiten eines Professors der katholischen Dogmatik schon hervorgehoben hat: daß nämlich „das Eine absolute Princip sich in sich

offenbarend nie und nimmer zu drei absoluten Principien werden könne, sondern eben weil sich selbst — wenn auch zu einer „„dreifach gesonderten““ d. h. dreifaltigen Substanz — bestimmend und setzend nicht aufhöre, Es selbst, das Eine, absolut sich offenbare Princip zu sein. Es ist eine andere Frage, die hier eine Antwort erheischt, die Frage nämlich: ob eine solche dreifaltige Substanz der kirchlichen Theologie entspreche? Das IV. Lateran. Concil hat, wie bekannt, gerade diese Seite des fraglichen Dogma (nach dem Vorgange Conc. Constantinop. II. und Conc. Nic. II.) in einer Weise formulirt, wie dies kaum bestimmter und deutlicher wird geschehen können: „„Nos autem (so lautet das Decretum desselben cap. II. „De errore Abbatis Joachimi“) sacro et universali concilio approbante credimus et confitemur cum Petro (Lombardo), quod una quaedam summa res est, incomprehensibilis quidem et ineffabilis, quae veraciter est Pater et Filius et Spiritus S., tres simul personae, ac singulatim quaelibet earumdem. Et ideo in Deo Trinitas est solummodo, non quaternitas; quia quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia sive natura divina, quae sola est universorum principium, praeter quod aliud inveniri non potest. Et illa res non est generans, neque genita, nec procedens; sed est Pater qui generat, Filius qui gignitur, est Spiritus S. qui procedit; ut distinctiones sint in personis et unitas in natura. Licet igitur alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus S., non tamen aliud; sed id quod est Pater, est Filius et Spiritus S., idem omnino, ut secundum orthodoxam et catholicam fidem consubstantiales esse credantur. Pater enim ab

aeterno Filium generando suam substantiam ei dedit, juxta quod ipse testatur: „Pater quod dedit mihi, maius est omnibus." Ac dici non potest, quod partem suae substantiae illi dederit et partem retinuerit ipse sibi; cum substantia Patris indivisibilis sit utpote simplex omnino. Sed nec dici potest, quod Pater in Filium transtulerit suam substantiam generando, quasi sic dederit eam Filio, quod non retinuerit eam sibi; alioquin desiisset esse substantia. Patet ergo, quod sine ulla diminutione Filius nascendo substantiam Patris accepit, et ita Pater et Filius habent eandem substantiam, et sic eadem res est Pater et Filius nec non Spiritus S., ab utroque procedens."" Daraus ergibt sich die Beantwortung obiger Frage von selbst. Ist in Gott quaelibet trium personarum illa res videlicet substantia divina, und empfängt (accipit) diese sine ulla diminutione der Sohn vom Vater und der h. Geist von beiden; dann existirt Gott nach kirchlicher Lehre so gewiß in dreifacher substanzieller Sonderheit (freilich nicht Abgesondertheit) seiner selbst, als es gewiß ist, das seine Existenz, das Dasein seines absoluten Seins nicht in irgend einer creatürlichen Weise (also auch nicht als substanzielle Besonderung d. h. Theilung, wie die Natur), sondern absolut, als absolute Gegen- und Gleichsetzung seiner selbst zu denken ist. Wenn nun unser Dogmatiker" — (und mit ihm unser Philosoph auf dogmatischem Gebiete, Hr. Cl.) — „der dreifach gesonderten (wohl zu unterscheiden von abgesonderter, wie von besonderter) Substanz in Gott, und damit dem Dogma selbst widerspricht; so ist dieser Widerspruch allerdings ärger, weit handgreiflicher, als das frühere Arge, aber freilich auch ein solcher, der die Orthodoxie

des Willens nicht beeinträchtigt; da bei erwiesener Unzurechnungsfähigkeit des Denkens jede andere von selbst entfällt."

Sollte ich nöthig haben, auch noch hervorzuheben, daß die Verwerfung der Lehre des Abtes Joachim („es gebe keine Wesenheit oder Substanz, welche Vater, Sohn und h. Geist sei, und darum sei die Einheit der Wesenheit in Gott keine wahrhafte und eigentliche, sed quasi collectiva et similitudinaria") nicht denjenigen treffen kann, der mit den Vätern des Concils lehrt: daß jede der drei Personen für sich jene summa res, nämlich die göttliche Substanz oder Wesenheit sei; daß der Sohn diese Substanz sei, weil er sie vom Vater mittelst ewiger Zeugung, ganz und ungetheilt, empfängt, weßhalb er durchaus dasselbe, was der Vater, und mit diesem consubstantialis ist; und eben so der h. Geist durchaus dasselbe, was Vater und Sohn, weil er als dieselbe ungebrochene Substanz, welche Sohn und Vater sind, von beiden ausgeht; sondern daß sie denjenigen trifft, welcher lehrt, daß den drei Personen nur eine gemeinsame oder Collectivsubstanz (sed quasi collectiva) zukomme, nicht aber jeder (cuilibet) der drei Personen für sich (singulatim) dieselbe Substanz??

Welche wissenschaftliche Construction der Trinität ist also der Kirchenlehre entsprechend, und welche widersprechend, — die G.'s, der „dieselbe" Substanz dreimal im Vater, im Sohn und im h. Geiste; oder die des Hrn. Cl., welcher die Substanz nur einmal vorhanden sein läßt, und nur in diesem Sinne von einer „Dreipersönlichkeit in Einer Wesenheit," von „drei Personen in Einer Substanz" redet?? Oder sollten die Worte des Concils nicht

bestimmt und deutlich genug sein, die Worte nämlich (noch einmal mögen sie für die Harthörigen hier stehen): quod una quaedam res est, quae veraciter est Pater et Filius et Spiritus S., . . . ac singulatim quaelibet personarum. Et ideo Trinitas est solummodo, non quaternitas*); quia quaelibet trium personarum est illa res, videlicet substantia, essentia sive natura divina... Licet igitur alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus S., non tamen aliud; sed id quod est Pater, est Filius et Spiritus S., idem omnino, ut secundum orthodoxam et catholicam fidem consubstantiales esse credantur. Pater enim ab aeterno Filium generando, suam substantiam ei *dedit*... Sed nec dici potest, quod Pater in Filium *transtulerit* suam substantiam generando, quasi sic dederit eam Filio, quod non *retinuerit* eam sibi; alioquin desiisset esse substantia. Patet igitur, quod sine ulla diminutione Filius nascendo substantiam Patris *accepit*, et *ita* Pater et Filius habent eandem substantiam, et *sic* eadem res est Pater et Filius, nec non Spiritus S., ab utroque procedens? sollten diese Worte noch die Möglichkeit eines Zweifels darüber offen lassen, daß der Vater dem Sohne die Substanz so mittheile, daß er sie ihm ganz und ungetheilt gibt, und doch zugleich sie

---

*) Also nicht die Vierheit von drei Personen und Einer, sei's über ihnen schwebenden, sei's ihnen gemeinsam unterliegenden Substanz, sondern die Dreiheit von drei Personen, deren jede die Eine ungetheilte Substanz selber für sich ist, und anders nicht Person sein könnte, — lehrt das Concil.

ganz und ungetheilt für sich behält, und eben so in Beziehung auf den h. Geist; daß also in Folge des ewigen Zeugungs- und Hauchungs- (Entgegen- und Gleichsetzungs-) Actes der Vater die göttliche Substanz ist, und der Sohn dieselbe Substanz, und nicht weniger der h. Geist, und zwar jeder einzeln für sich (singulatim quaelibet trium personarum); daß also dieselbe Eine Substanz (durch sich!) dreimal da ist, als Vater, als Sohn und als h. Geist? Welchen andern Sinn könnte man denn den Worten unterlegen: Pater generando suam substantiam Filio dedit und in Filium transtulit; und Filius nascendo substantiam Patris accepit; nec non Spiritus S. procendo eandem substantiam ab utroque accepit? Was wäre das für eine Zeugung, und was wäre das für ein Hervorgang (processio), in welcher Nichts, nicht die Substanz (und mittelst ihrer die Person, welche nichts Anderes, als die ihrer selbst bewußte Substanz ist) gezeugt und hervorgebracht würde?

„Wer die Selbstoffenbarung (des Absoluten) des bloßen Werdens wegen zu Gunsten des Seins als des Bleibenden leugnet, der kennt nur ein Werden im schlechten Sinne des Worts, d. h. ein Werden, in dem eigentlich nichts wird, und das darum zu Nichte und zu Schanden wird." Eur. u. Her. S. 502.

„Das Durchsichsein schließt das Werden nicht nur nicht aus, sondern vielmehr ein, ohne daß hiemit dieses Werden mit dem Werden relativer Principe identisch sein müßte. Es ist jenes ein absolutes Werden, weil ein Werden des Absoluten in seiner (sogenannten) Aseität. Diese ist auch daher als die einzige Voraus-

setzung für jenes Werden, aber auch als eine solche zu denken, die sich durch sich selber aufgehoben und negirt hat, und daher als eine immerdar aufgehobene, d. h. als eine Voraussetzung, die factisch nie bestanden hat, festzuhalten." Ebendas. S. 511.

Warum ist es aber ungeachtet der klarsten und schärfsten Bestimmungen der Kirche über das Vorkommen der göttlichen Substanz in jeder einzelnen Person für sich — doch gewissen Köpfen nicht beizubringen: daß also die Eine und selbe Substanz so vielmal da sei, als Personen da sind. Warum ist selbst die nähere Erklärung von Seite der Kirche, wie dieses geschehe, nämlich dadurch, daß der Vater dem Sohne mittelst Zeugung seine Substanz (sine ulla diminutione) gebe und zugleich sie für sich zurückbehalte, und daß der heilige Geist durch seinen Ausgang von beiden ihre Substanz empfange, ohne daß jene dieselbe verlieren, — doch nicht im Stande, einen Lichtfunken aus jenen Köpfen hervorzuschlagen? Weil ihr begriffliches Spinnengewebe, woran sie so großes Wohlgefallen haben, sich ihnen über die Augen gelegt hat, daß sie am hellen Tage nichts sehen, und von einem eigentlichen Processe in Gott, und von diesem Processe als einem Processe der Selbstbewußtwerdung nichts verstehen. Und warum ist ihnen dieses Verständniß nicht beizubringen? Weil sie Fremdlinge sind im eignen Hause, im Leben und Weben des Geistes. Wie könnten sie also heimisch werden im Hause Gottes, und an Sein Leben und Weben anders als mit hinkenden Analogien herankommen? Wie sollte, da der Lichtgedanke ihres eigenen Geistes ihnen zu einem über Sümpfen tanzenden Irrlichte (ihr eigener Ichgedanke ihnen zum Gespötte) geworden ist, das „Licht vom Lichte, wahrer

Gott vom wahren Gotte“ nicht zur Finsterniß werden in ihrem Geiste? Vergessen haben sie das unsterbliche Wort des h. Augustin: Noli foras ire; in interiore homine habitat veritas! Und diese veritas ist die Idee und nicht der Begriff.

Günther's Lehre, daß dieselbe göttliche Substanz dreimal vorhanden, und dadurch Gott dreipersönlich sei, ist kirchlich; des Hrn. Cl. Lehre, daß sie nur einmal (also nicht als Sohn und nicht als h. Geist, sondern nur als Vater, oder auch als dieser nicht, sondern nur als Gemeingut der drei Personen) vorkomme, ist unkirchlich. Das haben wir gesehen. Wie nimmt sich nun des Letztern Ausruf (S. 63) aus: „Ja! S. 539 der Vorsch. II. behauptet G., daß in den Worten der Präfation: unus es Deus, unus es Dominus, non in unius singularitate personae, sed in unius trinitate substantiae, das zweite Wort unius nicht in dem Sinne des früheren unius, sondern des Wohllauts wegen für den Ausdruck eiusdem gesetzt sei, da hier von einer ternaren (triplicirten) Substanz die Rede sei.“ Denn ist nun G. zu dieser Auslegung des zweiten unius nicht als Katholik berechtigt? Und wäre überdies eine andere Auslegung vernünftig? Denn ein persönliches (seiner selbst — der Substanz — bewußtes) Wesen kann die Vernunft nicht denken ohne Wesen, ohne ihm selbst eignendes Wesen, ohne Für-sich-sein. Wenn es daher drei Personen in der Einen Gottheit gibt, so muß jede dieser Personen, um Person sein zu können, auch das göttliche Wesen sein, ganz und ungetheilt, jede für sich (singulatim quaelibet persona); und dann muß dieses Wesen, ohne alle Zertheilung und Entsonderung, so oftmal da sein, als wie oft Gott Person ist, d. i.

dreimal und nicht einmal *). Wenn aber dem also ist, so können die Worte „in unius trinitate substantiae" (in der Dreiheit

*) Wenn aber Herr Clemens nicht einzusehen vermag, daß nicht Person sein könne, was nicht Substanz für sich ist, und zwar aus dem simplen Grunde nicht einzusehen vermag, weil ihm die eigene Person, ungeachtet der gründlichen Enthüllungen in Günther's Schriften über Persönlichkeit, bis auf den heutigen Tag ein ungelöstes Räthsel geblieben ist; so wird er sich vielleicht vor der Auctorität des h. Augustinus beugen, welcher de trin. X. sagt: In his omnibus sententiis quisquis videt mentis naturam et esse substantiam et non esse corpoream. c. 7. 10. Nullo modo autem recte dicitur sciri aliqua res, dum eius substantia ignoratur. Quapropter cum se mens novit, substantiam suam novit; et cum de se certa est, de substantia sua certa est. c. 10. 16. Haec igitur tria, memoria, intelligentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae, sed una vita; nec tres mentes, sed una mens; consequenter utique nec tres substantiae, sed una subtantia... Memini enim, me habere memoriam et intelligentiam et voluntatem; et intelligo me intelligere et velle atque meminisse. c. 11. 18.

Hienach kann nicht von sich wissen (nicht seiner selbst bewußt und Person sein), was nicht Substanz für sich ist. Deßhalb bemerkt auch Gangauf (l. c. S. 95. f.): „Wenn Günther (Vorsch. I. S. 120.) dafür, „„daß dem Begriffe der Persönlichkeit als solchem auch der Begriff der Substanz und Wesenheit zukomme,"" auf Augustinus sich beruft, so ist diese Berufung begründet; aber mit der Substanzialität des Sohnes und des Geistes ist kein Tritheismus eingeführt, da ihre Substanz-Einheit mit dem Vater gewahrt ist, und da ausdrücklich gesagt ist, daß die drei Persönlichkeiten in ihrer Relation zu einander das absolute Ich constituiren."

Hätte daher Augustinus auch von einem Processe etwas gewußt, wodurch die „substantia incorporea mentis" zur wissenden und sich erinnernden und wahlfreien wird (zur memoria, intelligentia und voluntas kommt), und hätte er sofort diese Idee des Processes, auf Gott mit der nöthigen Modification übertragen; so würde er, um der Gefahr, drei von einander unabhängige Personen, drei Götter zu

oder Dreifaltigkeit der Einen Substanz) nicht anders verstanden werden, als: in der Dreiheit eiusdem substantiae. Anders (wenn man nämlich das Wort „unius" vor substantiae im Sinne von singulae oder singularis, „der in der Einzelheit vorkommenden Substanz" nehmen wollte) würde der Ausdruck „Dreiheit" (der Substanz) sinnlos werden. Steht ja doch auch nicht in der Präfation: „non in unius singularitate personae, sed in unius singularitate substantiae," sondern: in unius trinitate substantiae," wodurch die „Singularität" der Substanz negirt, weil ihre „Trinität," und also Pluralität affirmirt wird. — Wenn aber Hr. Cl. sogar Gewalt brauchen, und das Wort „trinitas" mit Dreipersönlichkeit übersetzen wollte; so würde an der Sache selbst dadurch nichts geändert, weil jede der drei Personen so gewiß, als sie Person für sich ist, auch die Substanz für sich verlangen würde. —

erhalten, zu entgehen, nicht genöthigt gewesen sein, zum abstracten Begriffe der Einfachheit und zur Vertheilung der memoria, intelligentia und voluntas auf die drei Personen seine Zuflucht nehmen. Können jedoch nach Augustinus selber die memoria, intelligentia und voluntas als solche nicht Personen sein, weil nur in Beziehung auf die Substanz, der sie inhäriren (quod vero memoria dicitur, ad aliquid relative dicitur; .... et intelligentia quippe et voluntas ad aliquid dicuntur. X. c. 11. 18.)! Er würde vielmehr darauf haben kommen müssen, daß das Eine absolute Princip in Entgegen- und Gleichsetzung seiner Wesenheit sich triplicire, und dadurch zu drei Personen ewig werde.

Daß aber, ungeachtet des Abgangs der Idee eines Processes der Personification, die Idee von einer Dreiheit der Substanz in der Einen Gottheit mit aller Bestimmtheit im Geiste des Augustinus aufgetaucht sei, darüber hätte Herr Clemens auf S. 119—22 der Vorsch. I. sich belehren können. Die auf S. 120 von Günther citirte Stelle ist aber zu finden de trin. l. VII. c. 4. 9.

Nachdem ich nun, mein verehrter Freund, den Nachweis geführt zu haben glaube, daß Hr. Cl. weder die G.'sche noch die kirchliche Trinitätslehre richtig aufgefaßt und der Wahrheit gemäß dem Leser vorgeführt habe, möchte ich Dich doch auch auf seine eigene speculative Erklärung des Trinitätsdogma's aufmerksam machen.

Es beruft sich derselbe nämlich mit einer solchen Vorliebe auf den Augustinischen Versuch, jenes Dogma mit den denknothwendigen Gesetzen der Vernunft in Einklang zu bringen, daß er uns darüber nicht im Zweifel läßt, ob wir an jenem Versuche seine eigene Trinitätstheorie vor uns haben. Und eben so wenig läßt er uns darüber im Zweifel, welche von den verschiedenen zur Erläuterung jenes Geheimnisses von Augustinus namhaft gemachten Analogien er sich ausgewählt habe. Nach Anweisung desselben Augustinus keine andere, als die im Geiste entdeckte Dreiheit von Gedächtniß, Verstand und Wille, memoria *), intelligentia, voluntas. **)

---

*) „Wenn auch dem sogenannten Reflexionsstandpunkte sein Antheil an der Augustinischen Theorie der Seelenvermögen nicht abzusprechen ist, so ist es doch anderseits eben so klar: daß der sogenannt speculative Standpunkt dabei ebenfalls im Spiele gewesen. Das beweist schon die hohe Bedeutung, die Augustin der memoria unter den Seelenvermögen beilegt, in der sich offenbar die Ansicht Plato's von dem Wissen des Menschengeistes als einem Wiedererinnern des ursprünglich Gewußten abspiegelt, und die in keiner Hinsicht als ein Product einer empirischen Betrachtung angesehen werden kann." Eur. und Her. S. 445.

**) Und an dieser Dreiheit würde im Wesentlichen nichts geändert werden, wenn Herr Cl. nach Anweisung des l. XV. de trin. an die Stelle des Gedächtnisses die intelligentia (das Wissen), an die Stelle des Verstandes das verbum (Wort oder das bestimmt formulirte Wissen), und an die Stelle des Willens die caritas, qua invicem se diligunt

Um nun davon abzusehen, daß diese drei Seelenvermögen von der Psychologie auf zwei und anders zu benennende zurückgeführt werden müssen („so bethätigt sich z. B. der Wille, als des Geistes willkürliche und unwillkürliche Reactivität, schon in der Erkenntnißsphäre, und kann daher nicht als ein Grundvermögen neben dem der Erkenntniß angesetzt werden ohne hiemit einen zweifachen Willen — fürs Erkennen im Worte nämlich und fürs Bekennen in der That — anzunehmen" Eur. u. Her. S. 445 f.); so gehören, wie Augustinus selber ausdrücklich bemerkt, jene drei Vermögen einer Person an, „denn wir sind es, die wir uns erinnern, verstehen und wollen; wir, die wir weder das Gedächtniß, noch der Verstand, noch der Wille sind, sondern nur Gedächtniß, Verstand und Willen haben." Diese Drei gelten also nur von Einer Person (dem Ich, als der Substanz), die sie an sich hat und nicht sie selbst ist.

Pater et Filius, setzen wollte. — Aehnlich heißt es in der „Theologie der Vorzeit, vertheidigt von Jos. Kleutgen, 1. Bd. Münster 1853." S. 194: „Wollen wir nun alles bisher (über die Aussprüche der Kirchenväter und Scholastiker) Gesagte auf einige wenige Sätze zurückführen, so dürfen wir diese wohl also ausdrücken: Gott denkt von Ewigkeit, und denkt vornehmlich sich selbst; und dadurch ist er Gott der Vater. Denn er zeugt durch dieses Denken das Wort von sich, sein vollkommenes Ebenbild, den Sohn, der ebendeßhalb auch die Weisheit heißt. — Aber auch der Wille Gottes ist unendlich vollkommen. Der sich selbst erkennende Gott, Vater und Sohn, hat unendliches Wohlgefallen an sich, und durch dieses ist in ihm die reinste Liebe seines höchsten Wesens, Heiligkeit, oder der h. Geist, der vom Vater und Sohn ausgeht in dem Vater und Sohn in ewigem Frieden verbunden, und in ewigem Genusse selig sind."

Diesem Uebelstande in der Analogie für Gottes Dreipersönlichkeit suchte Augustinus dadurch abzuhelfen, daß er sagte: während bei uns das Wissen (aus welchem das Wort entspringe) von dem Sein verschieden sei, seien bei Gott Wissen und Sein schlechthin Eins.

Deßhalb bemerkt G. Eur. und Her. S. 443: Es „hängt jetzt das Urtheil über den speculativen Gehalt (des göttlichen Reflexes im Menschen nach Augustin) von der Beantwortung der Frage ab: worin liegt das Hinderniß, das uns die Einheit der drei Momente in der denkenden (vernünftigen) Thätigkeit des Geistes, bei aller (vorausgesetzten) Richtigkeit derselben, das innerste Leben des dreipersönlichen Gottes (das Urbild von jenem Ebenbilde) doch nicht rechtskräftig erkennen läßt? Die Antwort aber — die Augustin selber gegeben — ist folgende: Ich habe zwar die memoria, intelligentia und dilectio in mir, bin aber die memoria, intelligentia und dilectio nicht selber. Sie sind Bestimmungen an meiner Person, sie sind aber diese Person nicht selber; während dagegen in der Einfachheit der göttlichen Natur drei Personen sind: Non haec tria unus homo, sed unius hominis sunt; in ipsa summa Trinitate non unius Dei sunt, sed unus Deus est et tres sunt illae, non una persona."

Wenn nun auch Augustin's obige Erklärung eine standhältige wäre, was sie nicht ist, so können doch Sohn und Geist nicht Personen sein neben der Person des Vaters, wenn Beide nicht Substanzen sind, und sie können nicht gleichgöttliche Personen mit dem Vater sein, wenn nicht jede für sich dieselbe Sub-

stanz wie die des Vaters ist. Wie kommen sie aber zu dieser Consubstanzialität??

Es geht daher nicht anders: es muß die Idee des Processes herbeigezogen werden, wenn die Substanz so gewiß dreifach da sein muß, als drei Personen da sein sollen, und wenn doch zugleich der Tritheismus vermieden werden soll. Die Vernunft muß annehmen: daß das Eine absolute Princip sich aus sich in die Dreiheit seines Wesens versetze; denn nur dann ist es möglich, aber auch unausbleiblich, daß die Substanz als Satz, Gegen- und Gleichsatz von sich wisse, oder als die Personen des Vaters, des Sohnes und des h. Geistes da sei; und nur dann ist die formale Einheit der absoluten Persönlichkeit in der Dreiheit der Personen, oder der Monotheismus gewahrt. Und es muß also auch jener Proceß als ein Proceß der Selbstbewußtwerdung des absoluten Seins als ein im Dienste der vollendeten (absoluten) Persönlichkeit verlaufender Proceß angesetzt werden. Oder ist es gar so schwer einzusehen, daß es ein absolutes Subject nicht geben könne ohne ein absolutes Object, und somit, da beide nicht schlechtweg gegeben sein können, nicht ohne einen Selbstvergegenständlichungsact; daß also jener Proceß auch ein Proceß der Subjectobjectivirung zu nennen sei, in welchem aber auch das Moment des Gleichsatzes, vom Gegensatze nicht ausbleiben könne? Wenn sofort jeder der in diesem Subjectivirungsprocesse sich einstellenden Factoren die selbige ganze (ungetheilte) Substanz ist (wie solches bei dem für seine Bestimmtheit auf sich selbst allein angewiesenen Sein nicht anders der Fall sein kann); dann und nur dann stellt sich auch ein dreifaches Ichbewußtsein ein, und kommen drei

verschiedene (weil in der Weise ihres Gesetztseins um sich wissende) Personen zum Vorschein.

Wer daher, sei's weil er von einem Bewußtseinsprocesse überhaupt nichts weiß, sei's weil er wegen des „Neologischen" dieser Idee nichts davon wissen will, das Personsein des Vaters als etwas schlechthin Gegebenes nimmt, und daher den Vater abgesehen von der Setzung des Sohnes, ohne die er doch nicht einmal Vater sein kann, wissend und weise sein läßt, — der kann zwar mit Augustinus von einer Sapientia de Sapientia*) et utrumque una Sapientia reden, und fortfahren: ergo et una essentia, quia hoc est ibi esse quod sapere; wird sich aber von Ludwig Croy auch die Zurechtweisung gefallen lassen müssen: „Es ist freilich auch die alte Lyra, mit der St. Augustin sein hohes Lied von dem „Ebenbilde Gottes" accompagnirte; aber was würde der Sänger jetzt dazu sagen, daß sein Päan nach mehr als einem Jahrtausende keine neue Strophe erhalten hat, die in dasselbe Thema tiefer eingegangen, als es ihm möglich war, — ihm, der seinen Unterricht in der Psychologie heidnischen Philosophen verdankte, welche die Seele des Menschen noch aus Kräften zusammensetzten?" (l. c. S. 18).

Doch — an solcher verknöcherten Liebhaberei am Alten, selbst auch in philosophicis, wie Hr. Cl. sie zu Schau trägt, scheitert jeder Versuch, durch neue Ideen einen frischen Lebensathem in die speculative Theologie hineinzubringen. Eine solche zum Theil wenig-

*) Daß auch Günther diese Sprache führen kann, nur in einem etwas andern Sinne, als dem Augustinischen, habe ich oben, wo ich den barocken Vorwurf, der Vater sei „blindes Princip," von demselben abwälzte, gezeigt.

stens neue Idee ist aber diese: daß nur durch absolute Selbstbestimmung die absolute Bestimmtheit (in drei Personen) ermöglicht, und letztere nicht schlechthin gegeben sei; daß also auch Gott der Vater durch den ewigen Setzungsact des Sohnes, und nicht ohne denselben, wissende Substanz sei; daß er aber darum doch sein Wissen (seine Weisheit) so wenig vom Sohne zu Lehen trage, als wenig er seine Substanz von demselben empfangen habe *). Da wird man vielmehr immer von Neuem auf so überaus gedankenlose Einwürfe gefaßt sein müssen, wie folgender des Hrn. Cl. ist: „daß — nach G. — der Sohn (ja eigentlich erst der h. Geist als Schlußmoment in dem göttlichen Selbstbewußtseinsprocesse) den Vater zum erkennenden und zur wahren Gottheit mache." S. 66. Warum wendet sich solch' ein bewunderungswürdiger Scharfsinn nicht vielmehr gegen die Kirchenlehre selber, ihr vorrückend: daß nach ihr der Sohn den Vater zum Vater mache, weil dieser ja nur durch die Zeugung des Sohns zum Vater werde?

Wenn aber der Vater deßhalb, weil er durch die Zeugung des Sohnes zum Vater wird, doch nicht jenem seine Vaterschaft

*) Auch Augustinus, bei welchem ideelle und begriffliche Bestimmungen neben einander vorkommen, ohne daß die einen mit Zurückdrängung der anderen zum vollen Durchbruche kämen, sagt: Sciunt ergo invicem Pater et Filius; sed ille gignendo, iste nascendo. Et omnia, quae sunt in eorum ... essentia unusquisque eorum simul videt. de trin. XV. c. 14. 23. („Gegenseitig wissen Vater und Sohn; aber jener durch die Zeugung, dieser durch das Gezeugtsein.") Die modernen Nachtreter St. Augustin's aber halten sich fast ausschließlich an die antiken Begriffsbestimmungen, und stehen daher hinter jenem, sowohl in Beziehung auf philosophischen Tiefblick, als auf Kirchlichkeit ihrer Bestimmungen, weit zurück.

nkt; so verdankt er auch nicht deßhalb dem Sohne seine Wissenschaft, weil er durch Setzung desselben ein wissender wird. Er verdankt dem Sohne nicht sein Wissen, weil er ihm nicht seine Substanz*) verdankt, oder bestimmter: weil er ihm nicht den Zeugungsact verdankt. Des Vaters ist die Setzung des Sohnes, als Entgegensetzung der Substanz, seine That ist also auch das hiedurch sich einstellende Wissen; sich selbst verdankt er es, nicht dem Sohne. Aber auch der Sohn empfängt sein Wissen nicht unmittelbar vom Vater, sondern nur mittelbar, mittelst der Substanz, welche eine unmittelbare Setzung des Vaters ist: er ist wissend unmittelbar aus und durch sich selber: „Wie der Vater das Leben hat in und aus sich selbst, so hat er auch dem Sohne gegeben, das Leben in und aus sich selbst zu haben." Joh. V. 26. Und ähnlich beim h. Geiste.

Fassen wir das Gesagte schließlich noch einmal zusammen! Es gibt ein dreifaches Selbstbewußtsein (drei unterschiedliche Personen) im Absoluten, weil es (vor aller Weltschöpfung) einen Selbstoffenbarungs- d. h. Selbstbewußtseins-Proceß des absoluten Princips, gibt, und weil letzteres in diesem Processe seine Wesenheit (Substanz), ohne alle Entzweiung oder Theilung, triplicirt. Die Substanz als

---

*) Entsprechend bemerkt auch Augustinus am angeführten Orte: „Wie der Vater vom Sohne nicht das Sein hat, so auch nicht das Wissen." (et ideo Patri sicut esse non est a Filio, ita nec nosse) Jedoch ist die Wahrheit dieses Satzes nicht darin begründet, daß Wissen und Sein bei Gott schlechthin Eins sind (nosse enim et esse ibi unum est), sondern darin, daß das Wissen von der (in den Gegen- und Gleichsatz ihrer selbst getretenen) absoluten Substanz unzertrennlich ist.

setzende wird in der Kirchensprache Vater, als (entgegen-) gesetzte Sohn, als gleichsätzliche h. Geist genannt. Und mit Recht, denn die drei identischen Substanzen sind, eine jede aus und durch sich, ihrer selbst bewußt, sind Personen, deren zweite im Dependenzverhältnisse zur ersten, die dritte zu beiden stehen.

Ohne die Triplicirung der Substanz (mittelst sogenannter Zeugung und Hauchung) würde es so wenig eine Person des Vaters wie des Sohnes und des Geistes, würde es überhaupt kein absolutes Wissen, keine göttliche Persönlichkeit geben. Nun aber ist diese Triplicirung ein ewiger Act, und somit sind auch die constitutiven Factoren derselben ewig vorhanden und ewig Personen. In der ewigen Ordnung der Aufeinanderfolge und des Nebeneinanderdastehens dieser Factoren darf nichts verändert, nichts verkehrt werden; weßhalb z. B. vom ersten Factor oder vom Vater gesagt werden muß: daß er, was er sei und wisse, aus und durch sich allein sei und wisse.

Hr. Cl. aber lasse sich gesagt sein: daß, wenn er den persönlichen Vater schlechthin gegeben sein läßt, indem er ihn nicht als (erstes) constitutives Element des ewigen Selbstbewußtseinsprocesses des absoluten Princips auffaßt, und wenn er denselben (ungeachtet seiner schon vorhandenen, weil schlechthinigen Persönlichkeit) doch noch zwei andere göttliche Personen setzen läßt, (in welchem Setzungsacte überdies die Substanz nicht auch gesetzt und somit triplicirt werde), daß er dann — mag der vulgäre Verstand d. h. die Gedankenlosigkeit mancher Gläubigen seiner Ansicht beifallen oder nicht — nichts als philosophischen Unsinn vorbringt; und daß er daher auch jedem denkenden Christen, der

sich von ihm einreden lassen sollte: dieses gerade sei die einstimmige speculative Lehre aller kirchlichen Auctoritäten aller Zeiten" (S. 59), weßhalb jeder davon abweichende Erklärungsversuch durchaus unzulässig, weil unkatholisch sei, — seine erhabenste und wichtigste Glaubenswahrheit geradezu undenkbar mache!

IV. Brief.

Die Schöpfungslehre.

Theurer Freund!

Mußte ich im vorhergehenden Briefe aus den Niederungen des Kampfes um den Unterschied von Geist und Fleisch („Dualismus") zu den höchsten Höhen der Speculation (zur göttlichen Trinität) mich erheben; so ist es mir jetzt gestattet, den Weg aufzusuchen, auf welchem ich aus der Höhe wieder zur Tiefe hinabsteigen kann, den Weg, auf welchem Gott selber ursprünglich sich zur Welt herabgelassen, und welchen A. G. nachgewiesen hat in seiner Lehre von der Schöpfung. Damit stehe ich an derjenigen Lehre, welche Hr. Cl. „ohne allen Anstand als den vollsten Widerspruch gegen den christlichen Glauben, seine Tradition und seine Wissenschaft, als den verderblichsten Irrthum in der ganzen Philosophie und Theologie bezeichnet." (S. 69.) Und wirklich hat Hr. Cl. bei der Würdigung dieser Lehre so sehr „allen Anstand" vergessen, daß er sich die maßlosesten Ausfälle gegen G. erlaubt.

Und doch — hätte er nur einen Strahl von dem Lichtstrome, welchen G. über die Idee der Schöpfung ausgegossen hat, aufge-

fangen, so hätte er den dunklen Balken in seiner eigenen sogenannten Schöpfungstheorie entdecken können; und dann würde er es wohl nimmer gewagt haben, jene offen anzugreifen. Denn gerade in ihr hat G. eine unverwelkliche Krone des Verdienstes um die positive Theologie und um die Kirche sich erworben; und gerade sie ist so sehr eine der tief- und scharfsinnigsten, fruchtbarsten und bedeutendsten Partien seines speculativen Systems, daß er nach ihr letzteres benannt hat. Nicht blos als Dualismus nämlich, sondern auch als Creatianismus (Schöpfungslehre) hat er es frohen Muthes und christlichen Sinnes in die Welt hinausgeschickt, allem offenen und allem versteckten, allem ganzen und allem halben Pantheismus zum Schrecken und zum Spotte, allen Christen aber, denen jede Art der Welt- und Selbstvergötterung ein Greuel ist, zum Troste und zur Freude. Und wenn zwar auch alles Andere in G.'s Schriften wie zur Verherrlichung Gottes, als des Dreieinigen und als des Weltschöpfers, so zur Verherrlichung des Mensch gewordenen Gottessohnes und seiner h. Kirche geschrieben ist; so bezweckt doch ganz besonders seine „Schöpfungslehre," der außer- und überweltlichen Majestät Gottes die ihr gebührende Ehre und Anerkennung auch in der Wissenschaft zu sichern.

Aber freilich — und hinc illae lacrimae, (daher die Basiliskenthränen) — gerade dieser Creatianismus hat auch das Ungenügende, Hinkende und Gefährliche aller bisherigen Versuche, die christliche Lehre von der Schöpfung der Welt aus nichts wissenschaftlich zu begründen und zu rechtfertigen, so offen, so überzeugend und so schonungslos enthüllt; und gerade dieser Creatianismus hat zugleich die relative Selbstständigkeit (Autonomie) des geschaffenen Geistes

so bestimmt herausgestellt und so scharf accentuirt: daß es nicht zu verwundern ist, wenn diejenigen, die sich getroffen fühlen, laut aufschreien, und in krampfhaften Zuckungen der Ferse desjenigen nachstellen, der ihnen die tödtliche Wunde geschlagen.

Du hast, mein Freund, den Schrei des Entsetzens aus dem Munde des Hrn. Cl. vernommen. Erschreckt hat er Dich so wenig als mich. Auch gehört wenig Muth und wenig Geschicklichkeit dazu, das Gift, welches sein Biß zu einem tödlichen machen sollte, völlig unschädlich zu machen.

Es schickt derselbe seinen unmuthsvollen Ergüssen über die vorgebliche „Ewigkeit und Nothwendigkeit" der G.'schen Weltschöpfung „die Entstehung des Weltgedankens in Gott nach G. voraus." S. 71—74 werden zu diesem Zwecke Stellen aus G.'s und seiner Schüler Schriften angeführt. Nach diesen und nach anderen Stellen ist aber G.'s und seiner Schule Lehre über diesen Punkt in aller Kürze folgende:

Die Weltidee kann nur im dreipersönlichen Gotte ihren Ursprung haben, denn außer ihm war ursprünglich nichts*). Es muß daher im Dreipersönlichkeitsprocesse sich auch ein solches Moment einstellen, welches zur Weltidee hinüberführt oder vielmehr diese selber ist. Zur Auffindung dieses Momentes dient die auf dem empirischen Boden der Selbst- und Welterkenntniß gewonnene Idee

---

*) Entsprechend sagt auch Augustinus: „Has autem rationes (die Ideen der Dinge) ubi arbitrandum est esse, nisi in ipsa mente Creatoris? Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret, quod constituebat; nam hoc opinari sacrilegum est. Vgl. Gangauf am a. O. S. 90.

als Leitstern, daß der Inhalt der Weltidee in allen ihren Factoren Nichtabsolutes ist. Demgemäß muß die Weltidee zu der Idee des Absoluten in einem negativen Verhältnisse stehen. Sehen wir uns nun in der göttlichen Trinität um, so finden wir, daß jede der drei göttlichen Personen sich von den beiden andern unterscheidet, entsprechend der Weise, wie sie ursprünglich im Scheidungsprocesse des Absoluten durch das Moment der Entgegen- und der Gleichsetzung eingetreten sind. Diese Unterscheidung aber ist bedingt durch Negationsacte d. h. dadurch, daß der Vater, als thetischer Factor, von sich negirt, Sohn und Geist (antithetischer und synthetischer Factor) zu sein; daß der Sohn, als anthitetischer Factor, von sich negirt, thetischer und synthetischer Factor (Vater und Geist) zu sein; und ähnlich der h. Geist. Diese Negationsacte werden ferner eben so gewiß von Gott zur formalen Einheit zusammengeschlossen, wie die Affirmationsmomente der drei Personen in der Idee der absoluten Persönlichkeit zur formalen Einheit verbunden werden. Hienach involvirt die Selbstaffirmation der absoluten Persönlichkeit in drei Personen die formale Selbstnegation in eben so vielen Factoren. Und diese formale Selbstnegation, als formaler Gedanke vom absoluten Nichtich ist die Weltidee.

Nur ein paar Stellen aus G.'s Schriften als Belege des Gesagten. In den Süd- und Nordlichtern S. 213—15 heißt es:

„Der Urgedanke Gottes von allem creatürlichen Sein und Leben kann kein anderer sein, als die Anschauung von der Negation Seiner selbst; da der Gedanke von der Affirmation

Seiner mit seinem absoluten Sein, als absolutes Wissen um sich, absolut zusammenfällt. Wenn Gott nie etwas Anderes als Sich selber gedacht hat; so ist nichts Anderes als Er selber vorhanden; und diese Wahrheit (wenn sie Wahrheit ist) wäre im Stande, die Creatur, als Anderssein von und zu Gott, zum Narren zu machen; weil sie sich doch einmal fragen muß: Wie komme ich denn zu jenem Gedanken von Nicht-Gott-sein, wenn Alles, was ist, nichts als nur Gott ist? — das anderemal aber: Kann ich (als Gott oder Nichtgott, gleichviel) ein Nichtgöttliches denken, warum sollte sich Gott nicht sein Gegentheil denken können?... Gottes Denken Seiner selbst, als des Seins durch sich (schlechthin) ist sein Leben als absolutes Selbstbewußtsein, ist seine vollkommene Subject-Objectivirung in der totalen Identität des Subjects und Objects.

„Denkt er sich nun sein Leben in einer Negation, so negirt er zugleich seine absolute Persönlichkeit, d. h. er denkt sein Nichtich — oder er denkt sich eine absolute Unpersönlichkeit.

„Muß er sich aber auch ... diese absolute Unpersönlichkeit denken? Allerdings, weil er Sich als absolute Persönlichkeit denkt, wenn er sich selber denkt; und weil er in dieser seiner ewigen absoluten Thätigkeit seine totale Selbstentgegensetzung nur durchsetzt, indem er sein eigenes Wesen insofern als ein Anderes setzt, als er dasselbe ihm entgegengesetzt, und so demnach das Zweite als solches nicht das Erste, und das Erste als solches nicht das Zweite sein kann, bei aller Einerleiheit im Wesen des Setzenden und Entgegengesetzten. Und so ist demnach kein Moment

realer Selbstaffirmation in Gott ohne formale Negation, die alle zusammen den Einen Gedanken des Nicht-Ich Gottes, d. h. eines göttlichen absoluten Nicht-Ichs bilden, d. h. sich als absolutes Abstractum im Leben Gottes gestalten. . . . Jedoch darf dabei nicht übersehen werden: daß die Negation wohl die Affirmation, nicht aber diese jene voraussetzt; daß ferner die formale Negation als Abstractum die einzelnen Momente der Negation ohne alle Abstraction und doch als formale Bedingungen der letzteren voraussetzt."

Wenn ferner diese Idee des Nichtich realisirt, d. h. wenn der inneren formalen Wirklichkeit des Nichtichgedankens durch den Willen Gottes auch die äußere reale Wirklichkeit ertheilt wird; so kann solches nur in eben so vielen Factoren geschehen, als in wie vielen sie sich formal ursprünglich vollzogen hat, d. i. durch Setzung von drei Substanzen, so daß der gesammten Weltwirklichkeit nicht ein Sein von dem Schöpfer zu Grunde gelegt worden ist, sondern drei, wovon zwei eben so zu einander in das Verhältniß einer Entgegensetzung treten, wie die dritte in das Verhältniß der Vermittlung (Gleichsetzung) von jenen tritt; diese aber kann bei qualitativ-verschiedenen Substanzen nur eine Synthese beider sein. Die drei realen Coefficienten der Weltwirklichkeit werden also den drei formalen Elementen des Nichtichgedankens entsprechen. Jene stehen unter diesen, als den drei Stammkategorien von der Wurzelkategorie der Negation absoluter Ichheit. Vgl. Eur und Her. S. 165 und S. 508. f.

Von der Einfältigkeit und Verkehrtheit dieser Weltidee und ihrer Ableitung aus der Gotteidee ist nun Hr. Cl.

so sehr überzeugt, daß er dem Reize nicht widerstehen kann, den von ihm eingeschlagenen Weg der „einfachen Zusammenstellung der Ergebnisse der G.'schen Speculation mit dem Lehrbegriffe der katholischen Kirche" hier zu verlassen, und auf eine „rein philosophische Prüfung und Widerlegung," wenn auch in lakonischer Kürze, sich einzulassen. Ob Hr. Cl. hieran wohlgethan hat? Ob ihm auf diesem Boden Rosen blühen werden, während der theologische, den er betreten, ihm nur Dornen trägt? Wir werden sehen!

„Ich kann nicht umhin (bemerkt er), diese Deduction des Weltgedankens, bei der ich zunächst die Wahrheit des Ausspruchs des Dichters erprobte:

Gewöhnlich glaubt der Mensch, wenn er nur Worte hört,
Es müsse sich dabei doch auch was denken lassen,

einer kurzen kritischen Beleuchtung zu unterwerfen, weil darin (ich kann mich diesmal nicht milder ausdrücken) das philosophisch Absurde dergestalt mit dem theologisch Anstößigen verwebt ist, daß das Letztere ohne das Erstere nicht gehörig gewürdigt werden kann." S. 74. f.

Das „philosophisch Absurde" findet er 1) darin, daß die verschiedenen von G. zur Bezeichnung der Weltidee gebrauchten Ausdrücke „vollkommen identische und gleichbedeutende Begriffe sein" sollen. Er sagt:

„Bemerken Sie also zuerst (und begreifen Sie es, wenn Sie es vermögen; ich für meinen Theil verzichte darauf) daß nach Hrn. G. und seiner Schule die Gedanken vom Nichtich Gottes und von der absoluten Nichtichheit, vom absoluten Nichts

und von nicht-absolutem Sein, von absoluter Unpersönlichkeit und nicht-absoluter Persönlichkeit, vom Nichtsein schlechtweg und vom Weltgedanken oder der Idee der Creatur in ihrer Totalität, von nichtgöttlichem oder außergöttlichem Sein und von drei Persönlichkeiten, welche es nicht zu absoluten Persönlichkeiten, und darum zusammen auch nicht zur Einen absoluten Persönlichkeit bringen, — vollkommen identische und gleichbedeutende Begriffe sind." S. 75.

Ich aber habe an dieser Expectoration die Wahrheit des Ausspruchs „Lessing's" erprobt:

„Es ist unendlich schwer zu wissen: wo und wann man bleiben soll; und Tausenden für Einen ist das Ziel ihres Nachdenkens die Stelle, wo sie des Nachdenkens müde werden." Und gerade an der allseitigen Würdigung der Idee des Menschen von Gott fehlt es gewöhnlich unsern Denkern. (Vgl. Vorsch. I. S. 102.)

Es würde mich aber zu weit führen, wenn ich blos aus Aussprüchen G.'s die wirkliche und vollkommene Identität der angeführten Ausdrücke, welche nur von verschiedenen Gesichtspunkten aus die eine und selbe Idee der Welt beleuchten, nachweisen wollte. Ich versuche daher selber, jedoch durchaus im Sinne G.'s, diesen Nachweis in möglichster Kürze zu liefern.

Was ist der Gedanke vom „Nichtich Gottes"? Es ist der Gedanke von der Negation des absoluten Ich. Nun kann aber das Ich Gottes, weil es aus drei Ich (drei göttlichen Personen) besteht, auch die absolute Ichheit oder die ab-

solute Persönlichkeit genannt werden. Deßhalb ist Negation des Ich Gottes (oder das Nichtich Gottes) identisch mit „Negation der absoluten Ichheit“ oder mit „nicht-absoluter Ichheit“ und mit „Negation der absoluten Persönlichkeit“ oder mit „nicht-absoluter Persönlichkeit.“

Es ist aber auch der Ausdruck „nicht-absolute Ichheit oder Persönlichkeit“ mit den Ausdrücken „absolute Nichtichheit“ und „absolute Nichtpersönlichkeit oder Unpersönlichkeit“ identisch. Warum? Einmal, weil obiger Ausdruck die Ichheit κατ᾽ ἐξοχήν, die eigentliche, wahre oder die göttliche Ichheit schlechtweg oder absolut negirt; sodann, weil alle nicht absolute (relative oder creatürliche) Persönlichkeit im Vergleiche zur absoluten Persönlichkeit (womit jene verglichen werden muß, weil sie in apriorischer Relation zu derselben steht und ohne diese Relation nicht wäre) eine Nichlichheit oder Nichtpersönlichkeit, weil nicht die schlechthin nur ausschließlich durch sich seiende wahre (absolute) Ichheit oder Persönlichkeit, somit absolute Nicht- oder Unpersönlichkeit oder Nichtichheit ist.

Die Idee der nichtabsoluten Persönlichkeit besteht ferner aus drei Factoren, deren jeder in anderer Weise, entsprechend der Verschiedenheit der drei göttlichen Personen (alius Pater, alius Filius, alius Spiritus S.), jene Idee darstellt. Es darf (und muß) daher auch von „drei nichtabsoluten Persönlichkeiten“, welche zusammengefaßt den Gedanken von der Einen nicht-absoluten Persönlichkeit constituiren, im Gegensatze zur „Einen absoluten Persönlichkeit“ — oder von „drei Persönlichkeiten“, welche sich

„nicht zu absoluten Persönlichkeiten" potenziren können, gesprochen werden.

Auch fällt die Idee der nichtabsoluten Ichheit oder des absoluten Nichtich zusammen mit der Idee „vom absoluten Nichts." Denn mit diesem Ausdrucke will keineswegs bezeichnet werden, daß dasjenige, was durch den Schöpfungsact real wurde, gar nichts, sondern daß es die Negation des absoluten Seins, d. i. eine Idee mit formalem Inhalte sei, welcher eben darum Gott zur Realität verhelfen könne. Hiedurch bekommt die kirchliche Lehre: daß Gott aus Nichts die Welt geschaffen habe, welche ursprünglich nur bezweckte, das Negative auszusprechen: daß Gott die Welt nicht aus einem vorhandenen Stoffe, aber auch nicht aus seinem Sein gebildet habe, auch einen positiven Gehalt: daß Gott die Idee des absoluten Nichtichs oder Nichts, d. i. desjenigen, was schlechtweg nicht ist, weil nur Gott selb er schlechtweg ist, realisirt habe.

Ueberdies kann die Idee der absoluten Ichheit mit der Idee des absoluten Seins vertauscht werden, weil jene die Bestimmtheit von diesem, dieses die Voraussetzung von jener ist. Eben darum kann auch die Idee der „nicht-absoluten Ichheit" mit der Idee des „nicht-absoluten Seins" vertauscht werden, denn auch dieses ist (mittelst Schöpfung) die Voraussetzung für nicht-absolute Ichheit, und diese der Nachsatz, weil die Bestimmtheit von jenem. Oder: durch die Negation der absoluten Ichheit, als der wesentlichen Form des absoluten Seins, ist zugleich letzteres selber formal negirt, so daß jene Negation zugleich formale Negation des absoluten Seins oder Gedanke des nicht-absoluten Seins ist.

Und hinwiederum ist dieser Gedanke vom nicht-absolutem Sein identisch mit dem vom „Nichtsein schlechtweg“ oder vom absoluten Nichts.

„Nichtgöttliches und außergöttliches Sein“ aber sind nur anderer Namen für „nicht absolutes Sein.“

Daß endlich diese Idee, mag sie mit welchem von den hervorgehobenen Worten immer bezeichnet werden, nichts Anderes sei, als die „Idee der Creatur in ihrer Totalität“ oder die Weltidee, kann sowohl speculativ als empirisch gezeigt werden; speculativ, weil in Gott keine anderen Gedanken sich einstellen können als von demjenigen, was er selber ist und was er nicht ist, oder vom absoluten Ich und Nichtich und ihrem wechselseitigen Verhältnisse zu einander, von göttlichem und nichtgöttlichem Sein und Leben; empirisch, weil sich auf der Basis der Erfahrung zeigen läßt: daß Natur, Geist und Mensch nicht-absolute und doch von einander qualitativ verschiedene Principien seien, deren jedes in anderer Weise die Idee nicht-absoluter Persönlichkeit zur Erscheinung bringe, alle zusammen aber die Totalität dieser Idee.

Und sollte schließlich Jemand auch noch die Frage aufwerfen: warum G. zur Bezeichnung einer und derselben Sache so verschiedene Namen gewählt habe; so würde die Antwort mich nicht in Verlegenheit setzen. G. that dieses theils mit Rücksicht auf den gewöhnlichen und christlichen Sprachgebrauch, theils und ganz besonders mit Beziehung auf die verschiedenen Termini älterer und neuerer Systeme. — Auch die Bemerkung möge hier noch stehen: daß wenn der Philosoph nur in mühevoller und langsam vorschr ei-

tender Forschung die verschiedenen Momente, welche in der Einen Weltidee beschlossen sind, und überdies (wegen der Unvollkommenheit, weil Nichtabsolutheit seines Wissens) nur höchst unvollkommen ermitteln kann, umgekehrt im absoluten Bewußtsein (in Gott) die ganze Fülle dieses Gedankens nach allen Seiten hin ewig und in vollkommenster Weise angeschaut ist, weil Gott, wie seine Ichheit so auch seine Nichtichheit ewig durchschaut. Hiemit hätte ich die erste philosophische Absurdität der Nichtichidee in die Intelligenz des Hrn. Cl. zurückgeschoben.

Das „philosophisch Absurde" entdeckt Hr. Cl. 2) in der Ableitung der Nichtichidee aus der Selbstunterscheidung der drei göttlichen Personen.

„Bemerken Sie ferner (so fährt er fort), daß die drei Negationsmomente in Gott, welche in ihrer Totalität den Gedanken vom absoluten Nichts (nicht-absoluten Sein, Welt) absetzen, dadurch entstehen sollen, daß jede der drei göttlichen Personen sich als nicht- die anderen und die anderen als nicht-sich erkennt. Da nun aber der Vater sich nur insofern als Nicht-Sohn und Nicht-Geist und den Sohn und Geist als Nicht-Vater denken kann, als er Sohn und Geist, als solche, und von sich verschieden erkennt, so entsteht die Frage: wenn von den drei göttlichen Personen eine jede ihr Nichtich schon an der andern hat und denkt, wie soll dies Denken der andern Personen als nicht-ihrer selbst, und ihrer-selbst als nicht- die andern zum Gedanken eines göttlichen Nichtichs, absoluter Unpersönlichkeit, und eines außergöttlichen Seins führen?"

Vortrefflich! In demselben Athemzuge, in welchem Herr Cl. nach allen vier Winden mit „philosophischen Absurditäten“ um sich wirft, bringt er selber die ärgste philosophische Absurdität und Ketzerei in den Worten vor: „Da nun aber der Vater sich nur insofern als Nicht-Sohn und Nicht-Geist und den Sohn und Geist als Nicht-Vater denken kann als er Sohn und Geist, als solche, und von sich verschieden erkennt; so ....“ Das ist wirklich absurd! Denn der Gedanke der Anderheit oder des Andern als solchen (oder der Verschiedenheit des Zweiten vom Ersten) ist bedingt durch die vom Ersten an ihm selber vorgenommene Negation oder durch den Gedanken „nicht-Ich“, keineswegs aber umgekehrt. Das sollte Hr. Cl. als Docent der Philosophie wissen*). Damit fällt aber das ganze Argument in sich selbst zusammen. Denn nun hat und denkt eine jede der drei göttlichen Personen ihr Nichtich „nicht ohne weiteres und unmittelbar an der andern“, sondern sie hat und denkt es nur durch einen formalen Act der Negation, den sie selber an sich vornimmt. Es sind also auch die drei göttlichen Per-

*) Wüßte er es aber nicht, so empfehlen wir ihm die Schrift des Prof. Dr. Merten: „Der sel. Frings und sein Freund als Antigüntherianer,“ Trier 1852, und die Recensionen des Dr. Gogála: „Ueber die Bedeutung der Negation etc.“ in der Wiener Zeitschrift für kath. Theologie III. 2. S. 291—313 u. IV. S. 387—431. Das vornehme Ignoriren solcher Schriften trägt mit die Schuld, wenn so manche unserer Gegner sich selbst als Ignoranten blosstellen, die nicht einmal die ersten Elemente philosoph. Wissenschaft sich eigen gemacht.

sonen als solche in ihrer Unterschiedenheit von einander nicht das „göttliche Nichtich," was in offenbarem Widerspruche zur Kirchenlehre den Worten des Hrn. Cl. inneliegt, sondern letzteres ist eine durch Zusammenfassung von drei formalen Negationsmomenten zu Stande kommende Idee.

Das „philosophisch Absurde" erblickt Dr. Cl. 3) darin, daß hiernach herauskommen würde, jede der göttlichen Personen für sich allein genommen sei nicht-absolute Persönlichkeit und nicht-absolutes Sein.

„Bemerken Sie drittens, daß die Negation der Persönlichkeit des Absoluten oder der Absolutheit selber oder der Nicht-Gott-Gedanke darein gelegt wird, daß jede Person von jeder andern negirt wird, oder daß jede Person sich in ihrer Besonderheit affirmirt und in ihrer substanziellen Identität mit jeder andern negirt (Ich nicht-Gott d. h. Ich-Nicht-Gott, nichtgöttliches Ich). Darnach wäre also die eine Person der andern gegenüber und für sich allein genommen, weil sie eben in ihrer Besonderheit nicht die ganze Gottheit ausmacht und ihre Substanz nicht mit der der andern Personen identisch ist, nicht-absolute Persönlichkeit und nichtgöttliches Sein. Ist das noch kirchlich? und sind hiernach die Ausdrücke der Schule, daß die drei Personen drei Substanzen oder Wesenheiten sind und die Eine absolute Persönlichkeit constituiren, wirklich so unverfänglich? (S. 76)."

Mit meiner Antwort auf die Frage am Schlusse von Nr. 2 fällt auch dasjenige, was in Nr. 3 „gleichsam als eine Antwort (des

Hrn. Cl.) auf dieselbe" gelten soll, von selber weg. Ist nämlich der göttliche Richtichgedanke nur ein formaler, die Selbstunterscheidung der drei Personen von einander vermittelnder Act: so kann dadurch nimmer die Wesensidentität und die Göttlichkeit der drei Personen negirt werden. Deßhalb konnte auch Günther an zahllosen Stellen diese Wesensidentität ohne die geringste Inconsequenz behaupten. Das aber, daß „jede Person für sich allein genommen die ganze Gottheit, d. h. die Dreipersönlichkeit ausmache," konnte ihm freilich nirgends in den Sinn kommen. — Dir aber, mein lieber Freund, wird die zweifache Unredlichkeit des Hrn. Cl. nicht entgangen sein. Denn 1) sind sämmtliche in Nr. 3 gerügten Ausdrücke nicht aus Günther's Schriften genommen, sondern aus S. 179 der Janusköpfe, welche von Papst herrührt. Es kann aber Günther nicht für die Ausdrücke seines gleichalterigen sel. Freundes zur Rechenschaft gezogen werden. 2) aber kann Hr. Cl. diese Ausdrücke des sel. Papst nur absichtlich mißverstanden haben. Denn es sagt Papst ausdrücklich: daß „die drei göttlichen Personen, abstract nach dem Momente ihrer Wesenseinheit gedacht, die Eine Gottheit oder das Eine göttliche Wesen darstellen" (S. 179), und daß „die Einheit des dreifachen Ichgedankens der drei persönlichen Relationen in Gott das Zeugniß sei von der Einen Wesenheit in den drei Personen" (S. 181). Und nun sollte er in demselben Athemzuge, in welchem er die Wesensidentität der drei göttlichen Personen lehrt, zugleich auch diese „substanzielle Identität" negiren, und jeder Person für sich „nichtgöttliches Sein" vindiciren? Umgekehrt bemerkt er aber in Beziehung auf die Idee der Crea-

tur, daß diese die Idee von einem „nicht-göttlichen Sein" sei, die „Negation also der substanziellen Identität" der Factoren des Universums, „und das heiße Nicht-Gott-Gedanke (Ich-Nichtgott = nichtgöttliches Ich);" und endlich: daß diese Idee „durch Abstraction von der Wesens-Identität der drei göttlichen Ich gewonnen werde." (S. 179 f.) Hieraus hat Hr. Cl. seine dritte Absurdität formulirt. War das redlich?? *)

Endlich 4) sieht er „das philosoph Absurde" darin: daß die Frage nicht beantwortet werden könne, welche von den drei göttlichen Personen die Negationsmomente zur Einheit zusammenfasse? und beiläufig auch noch darin: daß mehr als drei Momente in der Einen Nichtichidee vorkommen.

„Bemerken Sie endlich, daß der formale Gedanke von einem nichtabsoluten Sein und Dasein oder von der Welt durch die negativen Momente in Gott in ihrer Totalität, oder duich die Zusammenfassung der Negationen der drei realen Ichheiten abgesetzt werden soll. Da nun die Negationsmomente in Gott nur durch das Sichselbstdenken der einzelnen Personen in ihrem gegenseitigen persönlichen Unterschiede entstehen (und es sind ihrer darum beiläufig gesagt, da jede Person sich als nicht die beiden

---

*) Noch einmal aber bemerke ich, daß Günther nicht verantwortlich gemacht werden kann für die Ausdrücke seiner Schüler oder gar des mit ihm gleichalterigen Papst. Wenn dieser z. B. in obiger Stelle von einer „Besonderheit" der göttlichen Personen redet, so würde Günther eine solche Besonderheit, wenn darunter mehr als Gesondertheit (Singularität) verstanden werden wollte, nicht anerkennen, weil er keine Besonderung der absoluten Substanz zugibt.

andern, und die beiden andern als nicht sich noch auch als unter einander dieselben denkt, weit mehr als drei, falls die göttlichen Personen nicht durch Reduction die giltigen Negationsmomente ausmitteln und allein festhalten, wie die Logiker durch Reduction die in den vier Schlußfiguren giltigen Schlußformen ausgemittelt haben): so kann billiger Weise gefragt werden: in Wem denn der formale Gedanke des Nichtichs Gottes, der Welt als Totalität, ab gesetzt werde? oder Wer jene Negationsmomente zusammenfasse? etwa die Eine, eigentliche absolute Persönlichkeit, im Verhältniße zu welcher die drei Personen in ihrer Besonderheit — nicht-absolute Persönlichkeiten und — nicht-göttliche Ichheiten sind? (S. 76 f.)

Ich könnte diese „Absurdität" einfach dadurch abweisen, daß ich auf das zu Nr. 2 von mir Bemerkte hinweise: daß nämlich „die Negationsmomente in Gott" nicht „durch das Sichselbstdenken der einzelnen Personen in ihrem gegenseitigen persönlichen Unterschiede (erst) entstehen," sondern daß diese Unterscheidung durch jene rein formalen Negationsmomente vermittelt sei; und könnte also den Hrn. Cl. selber die Antwort auf seine Fragen suchen lassen. Weil aber das Suchen und Nachdenken eben nicht seine Sache zu sein scheint, so will ich diese Antwort für ihn hersetzen: Jede der drei göttlichen Personen faßt zugleich mit den andern, wie das dreipersönliche Bewußtsein zum Gedanken von der Einen absoluten Persönlichkeit, so auch die drei formalen Negationsmomente, den dreifachen Gedanken von nichtabsoluter Persönlichkeit zum Gedanken von der Einen nichtabsoluten Persönlichkeit oder von der „Welt als

Totalität" zusammen; so daß also „der Gedanke des Nichtichs Gottes" in jeder göttlichen Person „abgesetzt wird."

„Die Einwendung aber (sagt Günther), die man an dieser Stelle zu machen pflegt, nämlich: daß jener Nichtichgedanke in Gott nur durch Abstraction zu Stande komme, und deßhalb in Gott, als einem abstractionsunfähigen Wesen, gar nicht zu denken sei; diese Einwendung wiegt gerade so schwer als der Gedanke: daß keine der göttlichen Personen wissen könne, ob sie mit den andern Personen die realen Momente in der Selbstoffenbarung des absoluten Princips constituire oder nicht. Um das zu wissen, muß sich jede Person mit allen übrigen zugleich zu denken, d.h. sich mit den übrigen Momenten zur Einheit zusammenzufassen im Stande sein. Wird ihr aber dieses zugestanden, so kann ihr die Macht zur formellen Verbindung, die ihr für die positive Seite jener Momente gelassen wird, nicht für die negative derselben Momente verneint und abgesprochen werden; und wenn es geschieht; so ist es so grund- als zwecklos, wie irgend ein anderer geistloser oder geistreicher Einfall." Thomas a scrupulis S. 183.

Eben so heißt es in den Juste-Milieus S. 365: „Selbst da, wo in der Gegenrede auf den Gedanken vom Nichtich Gottes Rücksicht genommen, wurde doch hinzugesetzt: daß Gott kein abstractionsfähiges Wesen sei, und deßhalb die einzelnen negativen Momente in seiner Selbstaffirmation auch nicht zur Einheit verbinden könne. Es fehlte dem ganzen Räsonnement nichts als der Zusatz: daß Gott selbst die positiven Momente nicht zusammenzufassen im Stande sei; der vielleicht deßhalb unterblieb, weil damit nichts Anderes gesagt

wäre, als: Gott selber wisse nichts von seiner Dreieinigkeit." Vgl. auch noch Süd- und Nordlichter S. 214 f.

Den Wechselbalg aber von der „Einen, eigentlichen absoluten Persönlichkeit, im Verhältnisse zu welcher die drei Personen in ihrer Besonderheit nicht-absolute Persönlichkeiten" seien, welchen Hr. Cl. der Vaterschaft G.'s unterzuschieben sucht, möge er als selbsteigenes Erzeugniß für sich behalten. Denn G.'s Eine absolute Persönlichkeit ist ja nichts, als die Zusammenfassung der drei absoluten Personen zur Einheit, und die Zurückführung derselben auf das Eine Princip, welches in ihnen seine persönliche Bestimmtheit durchgesetzt hat. Oder wie Günther sagt: „Mit jener Einheit (der drei Personen) wird eigentlich die Identität des Wesens in drei Personen bezeichnet... Diese Identität, weil sie nur den Realgrund der göttlichen Personen betrifft, schließt nicht jeden Unterschied in Ihm als Essentia d. h. nicht die Personen in ihr aus, in denen ja die Essentia ihre Persönlichkeit wirklich besitzt." Vorsch. II. S. 533. Kurz: die Eine Persönlichkeit des absoluten Seins ist gegeben in den drei Personen, die sich, jede von sich aus, zur Einheit zusammenfassen.

Was endlich den beiläufigen Einwurf betrifft, daß der Negationsmomente in der Einen Nichtichidee „weit mehr als drei" vorkämen, weil jede Person sich als nicht die beiden andern, und die beiden andern als nicht sich, noch auch als unter einander dieselben denke;" so findet derselbe seine Erledigung durch die einfache Bemerkung: daß in der „Zusammenfassung" aller dieser Negationsacte nur drei Momente vorkommen können, Negation

nämlich des Vater-, Negation des Sohn- und Negation des Geist-sein; ein viertes wird der bewunderungswürdigen Spürkraft des Hrn. Cl. überlassen. Es bedarf daher auch keiner „Reduction" auf „die giltigen Momente" unter Ausscheidung der ungiltigen: es sind eben nur drei da, nicht mehr und nicht weniger.

In Beziehung auf das „theologisch Anstößige," mit welchem das philosophisch Absurde „verwebt" sein soll, habe ich nichts finden können, als unter Nr. 3 die Frage: „Ist das" (daß nämlich jede Person den anderen gegenüber und für sich allein genommen nicht-absolute Persönlichkeit und nicht-göttliches Sein sei) „noch kirchlich?" Und ich kann nur antworten: Nein, das wäre nicht mehr kirchlich, sondern sehr unkirchlich! Läßt sich aber entschuldigen: daß Hr. Cl., nur um verketzern zu können, Günthern eine so unkirchliche Lehre unterschob??

Uebrigens kann ich nicht unterlassen, aufmerksam zu machen, daß Cl. in den angezogenen Worten jeder Person „den andern gegenüber und für sich allein genommen" das „göttliche Sein" zuspricht, sich also hier zur Dreiheit der Substanz in den drei göttlichen Personen bekennt. Nun werden also Günther und seine Schule auch hoffen dürfen, daß, nach diesem überraschenden Zugeständnisse des Hrn. Cl., die Partei desselben sie in Zukunft nicht mehr mit der Frage behelligen werde: „Sind hiernach die Ausdrücke der Schule, daß die drei Personen drei Substanzen oder Wesenheiten sind, und die Eine absolute Persönlichkeit constituiren, wirklich so unverfänglich?"

An dieser Bekehrung des Hrn. Cl., worüber Du, mein verehrter Freund! gewiß mit mir staunen wirst, ist nur Eins zu beklagen,

daß sie so rasch (unmittelbar nach den Ausstellungen an G.'s Tri-plicirung der absoluten Substanz im vorhergehenden Briefe) erfolgte. Rasche Bekehrungen sind selten nachhaltig und von Dauer. Um Rückfällen (bei Neubekehrten eben so leicht möglich als schwer zu heilen) vorzubeugen, wird es gut sein, bei der Idee des Nichtich noch etwas zu verweilen. Und da wird es am besten sein, wenn ich ein examen conscientiae mit Dr. Cl. anstelle. Ich frage ihn daher:

Liegt der Weltwirklichkeit absolutes oder nicht-absolutes Sein unmittelbar zu Grunde? Als Katholik wird er gewiß unbedenklich antworten: nicht-absolutes Sein; und hinzufügen: denn die Welt ist nicht Gott; die Natur ist nicht Gott; die Schaar der reinen Geister ist nicht Gott; das Menschengeschlecht ist nicht Gott; alle drei zusammen oder die Welt in ihrer Totalität sind also auch nicht Gott, und können es zu göttlichem Leben oder zur „absoluten Persönlichkeit nicht bringen." Die Welt ist von Gott geschaffen, also nicht aus dem Wesen Gottes gebildet, ist nicht-göttlichen Wesens; geschaffenes und daher nicht-absolutes Sein kommt in ihr zur Erscheinung.

Bisher, mein Freund, ging's vortrefflich mit der Antwort, denn wir hatten es nur mit dem Katholiken Cl. zu thun, und ein Katholik will er sein. Von nun an aber fürchte ich, daß er etwas zurückhaltender mit seinen Antworten werden wird, denn wir müssen uns an den Philosophen wenden.

Der Philosoph nämlich (ich meine überhaupt den Philosophen, nicht Hrn. Cl.) kann sich mit obigen Antworten nicht begnü-

gen, sondern er fragt, unter Voraussetzung des Zeugnisses des gesunden Menschenverstandes oder des vulgären Bewußtseins und unter Voraussetzung des auf der göttlichen Offenbarung basirenden und durch die Gnade Gottes in ihm erweckten Glaubens, weiter: Wie kommt das zur Offenbarung und wie kann das erkannt werden, und wie ist das überhaupt zu denken, daß die Welt nichtabsolutes Sein und Substanz sei? Und findet er die Antwort auf diese Frage, und kommt er zur Einsicht: daß die Lebensform (oder das Dasein) der Welt eine beschränkte sei (in anderer Weise die des Geistes, in anderer die der Natur, und wieder in anderer die des Menschen) und daß darum das Sein der Welt (und zwar sowohl das der Natur, als das des Geistes und des Menschen) ein bedingtes sein müsse; so weiß er, daß die Welt, als eine reale, nicht ohne Weiteres mit Gottes Sein und Dasein gegeben sei, daß vielmehr der realen Welt die formale Idee derselben in Gott vorhergehen müsse; und daß die Realisation der letzteren nur als ein Schöpfungsact gedacht werden könne. Sofort unterbreitet sich seiner Lösung das Problem: Was ist das in aller Bestimmtheit für eine Idee, und wie stellt sie sich in Gott ein? Und hier weiß ich schon nicht, ob ich den Hrn. Cl. dazu bewegen werde, mit mir zu bekennen: Die Idee Gottes von Ihm selber kann es nicht sein, weder in der Ganzheit, noch in irgend welcher Besonderung desselben: denn sonst könnte die wirkliche Welt nicht Nicht-Gott und nichtgöttlichen Wesens sein, sondern müßte entweder der wahre Gott selber oder doch irgendwie etwas Göttliches sein. Sollte aber Hr. Cl. doch dieses zugeben, so würde er auch Folgendes acceptiren müssen: da die Weltidee weder Gott selber

noch überhaupt etwas Göttliches zu ihrem Inhalte haben kann, so ist letzterer etwas rein Formales und Negatives, in Relation nämlich zu Gott, dem allein schlechtweg Realen und in seiner Selbstposition rein Affirmativen.

Und damit stände ich an dem zweiten Theile obiger Frage, nämlich: wie Gott zu dieser Idee komme? Von Außen nicht, zufällig auch nicht. Das wird Hr. Cl. nicht negiren; und darum wird er auch nicht negiren können: daß Gott durch sich selber dazu komme, und zwar nicht, bevor er zu sich selber gekommen. Denn — „die Negation setzt wohl die Affirmation, nicht aber diese jene voraus." (Süd- und Nordlichter. S. 215. Vergl. der letzte Symboliker, S. 141.) „Alle Negation hat die Affirmation zur Bedingung *). Gott selber kann den Gedanken vom Nichtsein schlechtweg nicht fassen, ohne das schlechthinige Sein vorher gedacht zu haben, das Er selber ist ... Der Gedanke Gottes vom absoluten Nichts kann von ihm keineswegs als Voraussetzung für den Gedanken seiner Ichheit angesehen werden, und aus dem Grunde nicht: weil dieser letztere Gedanke kein blos formaler, sondern einer mit realem Inhalte ist, nämlich der drei Subjecte." Eur. und Her. S. 164 f.

*) Damit aber Herr Cl. sich nicht versucht fühle, hieraus zu folgern: so sei also mein obiger Satz, die Selbstunterscheidung der drei göttlichen Personen in ihrer Verschiedenheit sei vermittelt durch die formale Negation, falsch; so bemerke ich ihm: daß diese formale Negation selber die reale Selbstaffirmation der drei Personen in ihrer absoluten Substanzialität zur Voraussetzung habe. Wohl also hat alle Negation die Affirmation zur Bedingung, d. h. kann kein primitiver Act sein, aber sie selber kann wieder eine andere Affirmation bedingen.

Wenn ich nun den Hrn. Cl. so weit gebracht hätte, daß er anerkennete: die Weltidee sei die Idee vom Nichtabsoluten, und sie könne nur im Wissen Gottes von sich als dem absoluten Sein entspringen, weil es ja außer diesem Sein und Wissen a priori kein Sein und Wissen, also gar nichts, gibt; so würde ich ihn weiter darauf aufmerksam machen: daß das Wissen Gottes ein dreipersönliches sei, und daß außer, über und neben dem Wissen der drei Personen es kein göttliches Wissen gebe. Ich würde fortfahren: also muß in der Dreipersönlichkeit Gottes oder in dem Wissen der drei Personen die Weltidee ihren Ursprung haben. Wie aber? Ein Wissen der drei Personen um sich in ihrer Verschiedenheit oder das Wissen um die Verschiedenheit der drei Personen kommt nicht zu Stande, ohne daß jede der drei Personen von sich negirt, die anderen Personen zu sein, also durch einen formalen Nichtichgedanken in drei Momenten. Und wenn Hr. Cl. sich dagegen sträubt, so lassen wir ihn stehen, und gehen ruhig voran mit allen Denjenigen, deren Geist nicht durch vorgefaßte Ansichten getrübt ist. Und wir lassen es uns nicht wehren, jenen Nichtichgedanken als den Weltgedanken anzusehen, da G. an zahllosen Stellen gezeigt hat: daß jener Gedanke mit seinen Factoren und die wirkliche Welt, wie sie thatsächlich vor uns liegt, mit ihren Factoren sich decken.

Ein anderer christlicher Denker, als G., mag allenfalls beanstanden, ob es diesem gelungen sei, die Beschaffenheit jenes Nichtichgedankens in allen seinen Einzelheiten richtig zu deuten und aus Gottes realem Ichgedanken richtig abzuleiten. Dann aber liegt ihm die Pflicht ob, eine bessere Ableitung und Deutung zu versuchen.

Einen solchen mit wissenschaftlichem Ernste und dialektischer Gewandtheit unternommenen Versuch würden G. und seine Schule, selbst wenn er von Hrn. Cl. käme, mit Freude begrüßen; denn sie glauben nicht an ihre Unfehlbarkeit, und meinen nicht einmal: daß es hier nicht noch Arbeit genug für den Forscher gebe.

Aber kein christlicher Denker darf — in unseren Tagen — die Idee des Nichtich selber als solche verwerfen, weil er sonst nicht mehr die Nichtabsolutheit der Welt, also nicht mehr die wahre Geschöpflichkeit derselben wird aufrechthalten können.

Es genügt für den denkenden Christen heutzutage nicht (und das möge Hr. Cl. sich merken), zu sagen: die Welt als solche ist nicht Gott als solcher; denn das kann auch Derjenige sagen, welcher Gott als das allgemeine und höchste Sein und den Inbegriff alles wahrhaft Seienden definirt, die Welt dagegen als besonderes und theilweises, und am Allgemeinen nur participirendes Sein. Das kann auch der Pantheist sagen: die Welt sei, was Gott nicht sei, und dieser sei, was jene nicht sei; nämlich die Welt als solche sei nicht das allgemeine oder höchste Sein als solches, weil nur die besondere und in dieser Besonderheit unvollkommene Darstellung des Allgemeinen.

Es gibt nämlich zwei Wege, und im Wesentlichen (d. h. abgesehen von unwesentlichen Modificationen) nur diese zwei Wege, welche der Denkgeist bei dem Versuche der Ableitung der Welt aus Gott einschlagen kann. Der eine Weg ist der der begrifflichen Dialektik (der begrifflichen Abstraction von Unten nach Oben, und der begrifflichen Concretion von Gott zu Welt). Auf diesem Wege ergibt sich keine Seinsverschiedenheit Gottes und der Welt, son-

dern nur eine Verschiedenheit der Form, — mag man nun à la Herbart das Moment des Vielen (Abstract-Einzelnen) oder à la Hegel das Moment des Einen (Abstract-Allgemeinen), welche beide Momente im Begriffe liegen, urgiren

In der wissenschaftlichen Theorie eines katholisch sein wollenden Denkers aber muß sich herausstellen: daß die Welt als Sein (und darum auch in ihrer Daseinsform) von Gott als Sein (und darum auch in Seiner Daseinsform) verschieden ist; denn er muß für die Geschaffenheit der Welt, und zwar in allen ihren Factoren (Geist, Natur und Mensch) einstehen.

Eben darum ist es die Idee und ihr dialektischer Strom, auf welchem der christliche Denker seine Entdeckungsreise nach dem Festlande der Weltidee in Gott machen muß. Denn die Idee kennt eine wahre Transcendenz, einen Hinüberschritt wie vom relativen zum absoluten Sein, so auch von diesem zu jenem, — mit entschiedenster Herausstellung der Wesensverschiedenheit, somit ohne alle und jede Wesensvereinerleiung. Und die Dialektik dieser Transcendenz ist die am Sein selbst vorgenommene Negation, — die Negation des beziehungsweise- (relativ-, nichtabsolut-) Seins zur Gewinnung des Seins schlechtweg, und die Negation des Seins schlechthin zur Gewinnung des nicht schlechthinigen oder nichtabsoluten Seins. Deßhalb darf nur dieses Verhältniß der ideellen (das Sein transcendirenden) Negation, — und nicht der begrifflichen, blos von der Verschiedenheit des Erscheinens absehenden Negation — zwischen der Gottes- und Weltidee angesetzt werden, d. h. die Weltidee darf nur als die Negation des absoluten Seins und Daseins bestimmt werden.

Diesen königlichen Weg der Idee am gründlichsten unter allen Philosophen aufgezeigt und am consequentesten verfolgt zu haben, ist Günther's unsterbliches Verdienst, wofür er fürwahr Anderes verdient hätte, als ihm durch Cl. und seines Gleichen zugedacht worden.

Weil nun dem so ist, und kein christlicher Denker in unseren Tagen, wo die Consequenzen der verschiedenen Principien nach allen Seiten hin zu Tage getreten sind, eine andere, von dieser G.'schen wesentlich abweichende Verhältnißbestimmung zwischen Gott und Welt vornehmen darf; so wird es erklärlich, wie selbst Professor Dieringer (der doch nicht mehr im Geruche steht, ein Verehrer G.'s und ein Freund seiner Schule zu sein) doch nicht umhin konnte, die Welt das Nichtich Gottes zu nennen. S. 163 seines Lehrbuchs der kathol. Dogmatik. II. Aufl. schreibt er: „Das Setzen Gottes dessen, was er nicht selbst, ist das göttliche Wirken nach Außen;" und S. 164 f.: „Damit ist aber nicht ausgesprochen, daß Gott sein Nichtich auch ewig setzen könnte; denn würde er es ewig setzen, so würde er es als das Ewige setzen, es wäre also nicht sein Nichtich, sondern sein eigenes Selbst."

Aber auch schon Augustinus hat mit jener Entschiedenheit, mit welcher er an dem Satze festhielt, daß Göttliches nicht von Gott abfallen könne, die Welt als das Nichtabsolute, das Nichtgöttliche, als das Nichtich Gottes ausgesprochen: Hoc dico ego, naturam quae rationalis creata est, propterea peccare potuisse, quia ex nihilo facta est, Op. imperf. contr. Jul. V. 39 .... Si natura rationalis de Deo naturaliter esset, Dei natura esset: si Dei natura esset, peccare non posset. (ib.)

Deßhalb erklärt er auch das biblische „Hauchen" der Seele in das leibliche Gebilde Adams als ein Schaffen aus nichts: Sed absit, ut negemus, Omnipotentem de nihilo flatum vitae facere potuisse, quo fieret homo in animam vivam. De an. et ej. orig. I. 4. und sagt ganz allgemein: Omnis enim substantia, quae Deus non est, creatura est, et quae creatura non est, Deus est. De trin. I. c. 6. n. 9.*) Was aber nicht Gott ist, kann auch nicht das Ewige sein, so lang mit beiden Worten eine und dieselbe Sache, d. h. nicht blos eine Form der Bethätigung derselben, bezeichnet wird. Es würde aber Augustinus noch viel entschiedener, als es geschehen, das Verhältniß der ewigen Ideen zur Ichheit Gottes als ein negatives bezeichnet, und als ein solches durchgeführt haben, wenn er seinen Ausgang vom Selbstbewußtsein fürs Wissen und Gewißsein des Menschen entschiedener festgehalten und reiner nach allen Seiten hin durchgeführt, wenn er also mehr augustinisch als platonisch philosophirt hätte. —

Hr. Cl. geht von der Nichtichidee in Gott zur Realisation dieser Idee über.

Hier ist er so sicher, dem G. und seiner Schule einen tödtlichen Schlag zu versetzen, indem er ihnen „die absolute Nothwendigkeit und die Ewigkeit der Weltschöpfung vorrückt, daß er die derbste und wegwerfendste Sprache führen zu dürfen glaubt. Um so bitterer und beschämender wird es für ihn sein, wenn ich ihm zeige: daß er nur Luftstreiche gemacht hat.

---

*) Vgl. noch Gangauf l. c. I. Abth. S. 93 ff.

Sehen wir uns zuerst die zur Begründung der Anklage: G. lehre die absolute Nothwendigkeit der Weltschöpfung, herbeigezogenen Stellen an! Zunächst und vorzüglich sind es solche, welche aus dem Abschnitte mit der Ueberschrift „der Weltanfang für die, und die Weltanfänger in der Wissenschaft" (Eur. u. Her. S. 461 ff.), und zwar aus der letzten Hälfte desselben (S. 483 ff.) entnommen sind. Hier kritisirt G. den „neuen Schöpfungsbegriff," womit Joh. H. Fichte in seinen Beiträgen zur speculativen Theologie die philosophische Gegenwart beehrt hat. Nach dieser neuen Schöpfungstheorie fällt Gottes Wirklichkeit in das Wesen (die Substanz) Gottes, so wie die Weltwirklichkeit als eine nichtgöttliche in die Form Gottes. Dagegen bemerkt G., daß nach der alten (der Kirchenlehre entsprechenden) Theorie es umgekehrt sei: die Wirklichkeit der Welt kann nur insofern eine göttliche genannt werden, als sie (als eine mit dem Selbstbewußtsein Gottes dialektisch zusammenhängende Idee) in die Form Gottes fällt, eine ungöttliche aber in Bezug auf die Substanz Gottes, von der die Weltsubstanzen qualitativ-wesentlich verschieden sind. (S. 517.)

Mit Beziehung hierauf fährt G. fort (und das ist die von Dr. Cl. zuerst citirte Stelle):

„Bei solch einer Umkehrung des Verhältnisses kann der Theist nicht einstimmen in das Lied (Fichte's): „daß die Schöpfung als ein Act göttlicher Selbsterniedrigung zu fassen sei."

„Dafür aber kann er ein anderes Lied anstimmen, nämlich: „Gott hat nicht nichtschöpfen können."

„Soll etwa damit gesagt sein (wird die neue Theorie als Vertheidigerin der Freiheit Gottes hier fragen): daß Gott habe schaffen

müssen? Allerdings, dient zur Antwort, nur nicht mit jener Nothwendigkeit, die zur Freithätigkeit den Gegensatz im creatürlichen Dasein bildet; und zwar deßhalb nicht, weil keine von beiden Lebensformen auf Gott übertragen werden darf, so lange beiden ihre eigentliche Geltung nur im relativen Dasein angewiesen werden muß."

„Die Nöthigung aber zum Schöpfen liegt bei Gott in der Liebe, mit der er sich selber von Ewigkeit liebt.*) So nothwendig nun oder auch so freithätig diese Liebe ist, so nothwendig oder freithätig ist auch die That des Schöpfers."

Behauptet nun G. an dieser Stelle, so frage ich den unbefangenen Leser, die Nothwendigkeit der Weltschöpfung?

Er negirt sie; er negirt sie eben sowohl wie die Freithätigkeit der Weltschöpfung. Er negirt Beide, weil Beide die Lebensformen relativer Principien sind, der Natur die eine, des Geistes die andere, und daher nicht ohne Weiteres auf Gott übertragen werden dürfen.

Sehr bestimmt spricht sich hierüber G. in der Schrift Thomas a scruplis S. 220 f. aus:

„Ein anderes Exclamat (heißt es hier) wäre: Nun hat die

---

*) Wie nun aber von der Ichheit das Nichtich Gottes nicht zu trennen ist, so liebt er auch dieses, wenn er in jenem Sich selber liebt. Ebend. S. 514. Und S. 518: „Sollte aber dennoch die neue Theorie auf dem Satze des auch-Nichtschaffenkönnen beharren; so hat sie hiemit zugleich die Liebe in Gott als eine reine — absolute d. h. als Liebe Seiner selbst — in Abrede gestellt."

Schöpfung und Erlösung aufgehört, Gottes freie That zu sein!!"

„Keineswegs — weil nicht aufhört, was nie angefangen. Eben so wenig werden die Großthaten Gottes nun auf einmal zu nothwendigen, — eben weil Freiheit und Nothwendigkeit nur als Daseinsweisen der Glieder des creatürlichen Gegensatzes, und im Gegensatze zu einander erkannt werden — folglich die Begriffe von Beiden, wenn sie über denselben hinausgreifen, ihre eigentliche und eigenthümliche Bedeutung und Anwendung verlieren. Den unbegreiflichen Gebrauch aber von Jenen wird Niemand beanständigen, wenn er wo anders als in der Wissenschaft vorkömmt. Oder sollte vielleicht gerade umgekehrt die eigentliche Bedeutung der Freiheit nur von Gott, und die uneigentliche nur vom Geiste ausgesagt werden können, etwa deßhalb, — weil Gott nur als Sein durch sich, auch durch sich erscheint?

„Meinethalben — nur vergesset in diesem Falle nicht: daß Gott dann im eigentlichen Sinne eben so der Nothwendige genannt zu werden verdiene; so lange neben dem freien Geiste in der Welt eine nothwendige Physis zu stehen kömmt, die dann ebenfalls nur im uneigentlichen Sinne die nothwendige zu nennen wäre. Und wenn nun endlich das, was durch sich ist, auch durch sich erscheinen muß, und dieses Muß eben so für das subjective Denken den Begriff der Nothwendigkeit als jenes Durch-sich den der Freiheit einleiten sollte; so besitzt Ihr dann an der Gottheit ein eben so eigentlich Freies wie ein eigentlich nothwendiges Urwesen, d. h. ein Wesen mit

eigentlich keiner von beiden Qualitäten, weil sich diese in Ihm nur wechselseitig aufheben können; ausgenommen Ihr denkt Euch jenes Urwesen als den Urmenschen, als den bekannten Adam χάϑμος, weil Ihr vergessen: daß Es die Liebe genannt sein will, ein Ausdruck, der für diese Prärogative dasselbe Recht, wie der Ausdruck Persönlichkeit = Ichheit = Dreieinigkeit — für die Gottheit in Anspruch nimmt."

Aehnlich heißt es Vorsch. I. S. 114 f.: „... In wesentlicher qualitativer Verschiedenheit steht das Princip der äußern Erscheinungen dem Principe der inneren gegenüber. Freithätig nennen wir deßhalb den Geist, nothwendig die Natur. Und so wenig der Mensch die Erscheinungen der Natur für Kraftäußerungen seines Wesens, oder umgekehrt seine Thätigkeiten als Erscheinungen der Natur behandeln kann; eben so wenig kann er das Princip der Natur sowohl, wie seinen Geist als Princip, zu Thätigkeitsformen und Erscheinungsweisen einer anderen dritten Substanz umstellen."

Dieses also lehrt G.: daß Gott weder mit Nothwendigkeit im eigentlichen Sinne dieses Wortes, noch mit Wahlfreiheit*), als der eigentlichen Freithätigkeit, die Welt ge-

---

*) „Unter jenem Entschlusse (zur Weltschöpfung von Seite Gottes) darf keine Willkür verstanden werden, die nur dem creatürlichen Geiste zu eigen ist. Der Creationsmoment kann nur insofern als unter dem Begriffe von Rathschluß stehend gefaßt werden, als jener den Gegensatz zum Emanationsmomente bildet, wovon der Rathschluß herkömmlich ausgeschlossen wird, ohne ihm deßhalb die relative Naturnothwendigkeit zu vindiciren. Mit andern Worten: Der Denkgeist kann jenen Gegensatz in der Selbstoffenbarung

schaffen habe, weil er nicht in der Weise der von ihm geschaffenen Wesen sich bethätigen kann, ohne seine absolute Bethätigungsweise, also seine Gottheit zu negiren.

Welchen Namen sollen wir nun aber jener Thätigkeit Gottes geben, durch welche er Weltschöpfer ist? Keinen von der Creatur entlehnten Namen. Gott bleibt vielmehr der Unaussprechliche, so lange wir ihn mit Worten bezeichnen wollen, mit welchen Er selber seiner Creatur gerufen und die Nichtgöttlichkeit derselben ausgesprochen hat. Wohl aber kann und muß das Negative behauptet werden: daß Gott nicht mit relativer Naturnothwendigkeit und nicht mit ebenfalls relativer geistiger Wahlfreiheit, also nicht mit eigentlicher Wahlfreiheit und auch nicht mit eigentlicher Nothwendigkeit geschaffen habe. Positiv kann aber nur der Satz aufgestellt werden: daß Gott in absoluter (negativ ausgedrückt: in durchaus unabhängiger) Selbstbestimmung geschaffen habe. Und in diesem Sinne schlechthiniger Unabhängigkeit der Schöpferthat nennt G. selber die Schöpfung auch eine „freie Position." Vorsch. I. S. 115. Vrgl. Vorsch II. S. 143.

Wollte aber Einer dafür sagen: daß Gott mit „absoluter Freithätigkeit" geschaffen habe, und wollte er damit die Modification der relativen Freithätigkeit (wovon allein wir einen

---

Gottes mittelst Emanation und Creation zunächst nur unter dem Gegensatze von Freiheit und Nothwendigkeit zur Sprache bringen, in welchem ihm selber all' sein Denken und Leben möglich ist. Allein — eben deßhalb ist jene Sprache nur im uneigentlichen Sinne zu nehmen." Thomas a scrupulis S. 144.

eigentlichen Begriff haben) durch die Aseitätsidee aussprechen; so müßte ein solcher sich die doppelte Zurechtweisung gefallen lassen, daß er dann auch die absolute Nothwendigkeit der Schöpfungsthat behaupten müsse, und daß absolute Freithätigkeit sowohl als absolute Nothwendigkeit im Grunde doch nur contradictiones in adjecto seien, und sich überdies beide in der Einen und selben Gottheit gegenseitig aufheben. — Und wollte er zu seiner Rechtfertigung uns vorhalten: daß wir ja doch selber die auf dem Boden des creatürlichen Geistes erhobene Kategorien auf Gott übertrügen; so würde ich ihm erwidern: etwas Anderes ist die Uebertragung von specifischen Qualitäten der einzelnen Factoren des Universums, wie Freithätigkeit und Nothwendigkeit solche sind, und etwas Anderes die Uebertragung von Kategorien, wie Substanzialität, Causalität u. s. f.

Nun muß ich aber auf den Einwurf gefaßt sein: daß, wenn G. auch nicht lehre und seinen Principien gemäß nicht lehren könne, daß die Weltschöpfung ein nothwendiger Act sei, er doch immerhin das Lied anstimme: „Gott habe nicht nichtschaffen können." Und ich antworte unbedenklich: Ja! das Nichtnichtschaffenkönnen lehrt G. Er lehrt aber zugleich das Auchnichtschaffenkönnen.

Wem gegenüber lehrt G. das Nichtnichtschaffen können? Den Anticreatianisten gegenüber, welche den Creatianisten vorwerfen, daß sie die Zufälligkeit der Weltwerdung lehrten, und der Vernunft, welche einen zureichenden Grund verlange, nicht genügten. Und nach welcher Seite hin oder warum lehrt er es? Weil es mit dem Auchnichtschaffenkönnen Gottes dieselbe Bewandtniß

hat, wie mit dem sogenannten Durchsichsein Gottes. So wie dieser Ausdruck nur relativen Werth hat, um den Unterschied zu bezeichnen zwischen Gott, dem Unbedingten, und anderen Wesen, die nicht durch sich, folglich durch ein Anderes sind, und daher einem anderen Ausdrucke, dem des „schlechthinigen Seins“ Platz machen mußte (Eur. u. Her. S. 517); so hat auch der Ausdruck, „Gott habe auch nichtschaffen können“ nur relativen Werth. Wie so? Die Weltwirklichkeit „ist nicht die Verwirklichung Gottes selber als des absoluten Princips, denn diese besitzt Er in seiner absoluten Ichheit (Dreipersönlichkeit), die zugleich die Voraussetzung ist für die Weltwirklichkeit. In Folge dieser Voraussetzung kann der Theist sagen: Gott hätte auch nichtschaffen können. In diesem Satze liegt aber doch nichts Tieferes, als die satzliche Formulirung des Verhältnisses der Negativität zwischen der Welt- und Gottes-Wirklichkeit. Zum Beweise dient schon die Antwort auf die Frage über das Warum des Nichtschaffens, die doch nur lauten kann: Weil Gott der Weltwirklichkeit nicht bedurfte zur Verwirklichung Seiner selbst.“ (S. 516.)

Also — der Theist kann sagen: Gott hätte auch nicht schaffen können, wenn er nämlich darauf sieht, daß Gott der wirklichen Welt nicht bedurfte für seine eigene Wirklichkeit, weil die Weltidee nur ein formales und negatives Moment in seiner Selbstverwirklichung ist.

Abgesehen aber von diesem „Verhältnisse der Negativität zwischen Welt- und Gottes-Wirklichkeit,“ das behauptet G., kann der Theist auch sagen: „Gott habe nicht nichtschaffen können,“ oder: er habe „schaffen müssen.“ Und indem G. dieses behauptet,

genügt er einer Forderung seiner pantheistischen Gegner: daß nämlich die Weltwerdung nicht als eine problematische aufgestellt werden dürfe. Hiebei darf aber nicht übersehen werden, daß die Kategorie des Müssens, und damit auch das apodiktische Urtheil, verschiedene Bedeutungen haben kann. Weder jenes Müssen, welches von der Nothwendigkeit der natürlichen (physischen) Lebensfunctionen, noch jenes Müssen, welches von der kategorischen Forderung des Gewissens herrührt, darf von Gott prädicirt werden. Es gibt für Gott so wenig eine Pflicht als eine Naturnöthigung, die Welt zu schaffen; wohl aber ein von Beidem verschiedenes Müssen, welches mit seinem — nur aus und durch sich selbst — sich bestimmenden Willen gegeben ist. Ja diese Idee der Gesetzlichkeit einer bestimmten Thätigkeit ist die wahre Kategorie des Müssens. — Näheres über das Schaffenmüssen weiter unten!

Ich komme zur zweiten aus Eur. und Her. von Hrn. Cl. citirten Stelle. Sie lautet:

„Gott als schlechthin seiend ist auch schlechthinige Realität (vormals die allerrealste Wesenheit genannt, weil man zwischen endlicher und unendlicher Realität nur den Gradunterschied des blos logisch-formalen Denkens auffaßte). — In dieser absoluten Realität allein ist der Grund, das Motiv zu suchen von der Realisirung des negativen Moments im formalen Selbstbewußtsein — des Nichtichs absoluter Ichheit und Persönlichkeit. Gott wäre nicht als das allerrealste Wesen zu denken, wenn er jenes Moment in seiner Formalität gelassen hätte. Wie so? Zu jedem Vergleiche gehört wenigstens ein zweigliederiger Gegensatz. Wer sollte aber jenen Gedanken der Vergleichung denken — da ohne Schöpfung andere

Wesen nicht da sind? Gott aber kann jenen Gedanken Selber nicht haben als realen vor der Schöpfung, da nur in dieser erst die Aufhebung der Formalität factisch eintritt, und mit ihr die Möglichkeit des Comparativs und Superlativs zwischen den Realitäten." S. 518.

Schon der Umstand, daß G. wiederholt von einem Motiv in Gott für den Act der Weltschöpfung redet, hätte den Dr. Cl. belehren sollen: daß dieser Act nach G. kein Act der Nothwendigkeit sein könne. Denn was mit eigentlicher Nothwendigkeit geschieht, das geschieht nicht aus einem bewußten Beweggrunde, sondern ist eine Wendung der Noth, die ein unfreies Sein vornimmt, um zur Bestimmtheit seines Wesens zu kommen. Wenn aber Gott in der von ihm gesetzten Relation zwischen seiner realen Ichheit und formalen Nichtichheit sich selber in vollendeter Selbstbewußtheit das Motiv ist zur Realisation der letzteren, so kann (selbst wenn das Nichtnichtrealisirenkönnen behauptet würde) von einer Naturnothwendigkeit der Weltschöpfung keine vernünftige Rede sein.

Da übrigens an dieser Stelle die schlechthinige Realität Gottes, an der vorhergehenden aber die reine Liebe als dieses Motiv bezeichnet wird, und da auch an spätern (von Dr. Cl. citirten) Stellen wiederholt auf das Motiv der Realisirung des Nichtichgedankens die Sprache kommt; so wird es gut sein, zunächst hierüber Einiges vorauszuschicken.

Sobald die Idee der Welt in Gott aufgefunden, und erkannt ist, daß dieselbe in ihrer apriorischen reinen Formalität (noch) keine Realität habe, und nur durch einen persönlichen Willensact Gottes real werden könne, taucht für die Speculation ein neues Pro-

blem auf, das Problem: warum hat Gott sich bewogen gefunden, jene Idee zu realisiren? oder die Frage nach dem Motive der Weltschöpfung.

Mit dem Auftauchen eines Problems ist aber die Lösung desselben noch nicht gegeben, die überdies gerade hier eine der allerschwierigsten ist. Zwar haben sehr viele Theologen vor G. schon dieses Motiv angegeben. Die Einen haben die Ehre oder Selbstverherrlichung Gottes, Andere die Liebe, wieder Andere Beides als jenes Motiv angegeben. Aber einerseits nöthigte schon dieser Widerspruch unter den speculativen Theologen zu einer neuen Untersuchung, andererseits wurde dieselbe gefordert durch G.'s schärfere Fassung der Weltidee als des Nichtich Gottes, und nicht weniger durch seinen Kampf mit dem Pantheismus.

„Daß es aber für die Theologie als Wissenschaft keineswegs gleichgiltig sei: ob jener formale Gedanke in Gott, der seinen Willen zur Realisirung desselben motivirt, gefunden werde oder nicht, das erhellet schon daraus: weil man durch Jahrhunderte herab die Idee der Creation nur als partielle Emanation (im Gegensatze zur totalen in der inneren Manifestation Gottes) zu deuten verstand; und nicht anders zu deuten vermochte, so lang die christliche Theologie (nach dem Vorgange der antiquen Speculation) unter der Herrschaft des logischen Begriffes stand, der doch nur als das Bewußtsein des Naturprincips angesehen werden kann, insofern dieses im formalen Begriffe seine Ueberzeugung von seinen Zeugungen mittelst Emanation gewinnt. — Daß jene Ausdeutungen aber über kurz oder lang zum vielgestaltigsten Pantheismus führen mußten, der wohl von einer Verleiblichung des absoluten Geistes Vieles,

Weniges aber von einer Hypostasirung seines formalen Gedankens zu reden weiß; wer könnte in der Gegenwart noch hierüber einen Zweifel hegen, die bereits den Atheismus in den Kirchen und den Communismus in den Staaten, und hiemit die letzten Consequenzen in der Begriffsspeculation erlebt hat.“ Lydia. II. 2. S. 169 f.

Verschiedene Anläufe zur Lösung dieses Problems hat nun G. im Verlaufe der Zeit gemacht.*) Zwei Gedanken aber hat er von Anfang an in den Vordergrund gestellt, und in seinen letzten Werken, im Eur. und Her. und in den Jahrgängen der Lydia nur diese zwei festgehalten und tiefer begründet, nämlich den einen: daß in der absoluten Realität Gottes das Motiv zu suchen sei von der Realisation des negativen Momentes in der formalen Seite seines Selbstbewußtseins, oder was dasselbe sagt: daß in dem Zusammenhange des formalen Nichtich mit der realen Ichheit Gottes der Grund für Ihn liege, das Nichtich eben so zu realisiren, wie das Absolute als Ansich zum Fürsichsein sich verwirklicht habe; der andere: daß in der Liebe Gottes zu Sich selber, von welcher die Liebe zu seinem Nichtich, als einem formalen Momente in Ihm, nicht zu trennen sei, jenes Motiv liege.

So hat er z. B. schon in der I. Aufl. der Vorschule I. S. 113, welche 1828 erschien, die Liebe als jenes Motiv an-

*) „Die Motivirung der Creation (die sich auf die Idee von Gott als Liebe im Sinne einer moralischen Eigenschaft stützt) hat später einer anderen Platz gemacht in der Schrift: Thomas a scrupulis, die mehr die Immanenz für sich in Anspruch nimmt, als jene. Aber auch diese hat einer anderen weichen müssen in der Schrift: Die Juste-milieux in der deutschen Philosophie, die sodann in: Euristeus und Herakles umständlicher besprochen werden.“ Vorsch. 2 Aufl. I. B. 112.

gegeben: „... Wenn der Absolute sich selber genug war, was konnte Ihn bewegen, aus sich hinauszugehen? Und da der Grund hiezu nur in Ihm sein konnte, da außer Ihm nichts war — wie heißt nun der Grund in Ihm? Von einer Sonne zur andern, von einem Pole zum anderen all' ihrer Planeten erschallt die Antwort: Liebe, das Leben in Anderen und für Andere!" (und näher ausführend in der 2. Aufl. S. 131: „Liebe, das Leben in Anderen als Leben des Dreieinigen und darum auch das Leben für Andere, die noch nicht sind, weil sie nicht aus und in ihm sind, sondern durch Ihn, was sie sein werden.")

„Und des Erzengels niedergeworfene Kron'
Und seines Preisgesanges Wonne tönt es:

Liebe hat erschaffen, — ohne daß sein Leben dadurch erhöht und seine Seligkeit gesteigert würde."

Eben so läßt er Ihn in den Süd- und Nordlichtern S. 215 aus Liebe erschaffen; und nicht weniger im Letzten Symboliker: „Das Christenthum verkündet uns Gott an sich schon vor aller Weltschöpfung als die Liebe. Ist aber Gott ohne und vor aller Schöpfung die Liebe (freilich nur die Liebe zu Ihm selber, aber auch zu Allem, was in Ihm ist), so verdankt alle Creatur, als Werk Gottes, nur jener Liebe ihr Dasein, und ist von uns nur aus jener zu begreifen.

„Es handelt sich bei meiner Ansicht freilich vor Allem um die Beantwortung einer sehr wichtigen Frage, nämlich: ob Gott, der allerdings von Ewigkeit Sich selber (in dem Sohne und Geiste nach christlicher Anschauung) liebte, auch etwas Anderes als

Sich, und überdies bevor dieses Andere existirte, lieben konnte. Denn von der affirmativen Beantwortung dieser Frage hängt es allein ab: ob man die Schöpfung als den unmittelbaren Ausdruck der Liebe Gottes denken dürfe.

„Und darauf antworte ich Dir, was ich schon vor Jahren geschrieben: Liebt Gott sein Ich, so liebt er auch sein Nicht-Ich. Er liebt aber Sich (sein Ich) in dreifacher Persönlichkeit, d. h. als absolutes Selbstbewußtsein, als vollendete Subject-Objectivität (in der vollendeten Identität des Gegensatzes zwischen Sich als Subject und Sich als Object).

„Und wie mit seinem absoluten Wesen die Dreipersönlichkeit als wesentliche und wesenhafte Form von Ewigkeit gegeben; so ist mit dieser absoluten realen Form ein formaler Gedanke in Gott gegeben, der aus der wechselseitigen formalen Negation der drei realen Factoren in Gott sich erzeugt, und der so alt ist als Gott, der Dreieinige, selber. Und dieser ewige Gedanke Gottes ist der Gedanke vom Nicht-Ich Gottes; also Nicht-Gott-sein, Nicht-Absolutes-sein, ist der Inhalt des Gedankens von der Creatur.

„Er kann, als Gott, diesen seinen Gedanken nur lieben, oder er müßte sich selber (und was mit seinem Leben innigst zusammenhängt) aufhören zu lieben. Und eben weil er ihn so und nicht anders liebt, so verleiht er jenem formalen Gedanken auch das Sein, ihn übersetzend ins Wesen, wie und weil er selber Wesen (Wesen durch sich) ist.

„Und dies ist der Sinn der frohen Botschaft an das gefallene Geschlecht: daß Gott die Liebe und aus Liebe die Welt erschaffen habe. . . .“ S. 139—41.

In den Janusköpfen aber weist er ganz entschieden darauf hin, daß Gott, weil er das absolut-reale Wesen sei auch dem formalen Weltgedanken in ihm Realität verleihe, indem er sagt: „Vielleicht liegt gerade in jener Coincidenz der formalen Negation mit der realen Affirmation der Grund und das Motiv, jene ebenfalls real zu affirmiren. Dem sei wie immer!“ S. 402.

Aehnlich in der Schrift Thomas a scrupulis: „Im Wesen und in der wesentlichen Form Gottes muß ja doch die Endabsicht gegründet sein, wenn die Welt nicht als das Werk des Zufalles, wenn auch eines göttlichen oder absoluten Gedanken-Einfalles, dastehen soll.“ S. 139. Und S. 142 f.: „Der Nichtichgedanke als wesentliches, wenn auch negatives und secundäres Moment in der wesentlichen Form des göttlichen Seins ... nimmt für sich das wesenhafte Sein, die objective Realität ebenso in Anspruch, wie der Ichgedanke in der Gottheit, der in drei göttlichen Personen wesenhaft vor ihm steht.“

Endlich in den Juste-Milieus S. 365: „Um den Vorwurf des Separatismus (zwischen Gott und Welt) in Zukunft unmöglich zu machen, haben wir später den Nichtichgedanken in seiner ursprünglichen Genesis tiefer erwogen, und so in Ihm selber das Motiv zur objectiven Realisirung desselben gefunden, welches wir früher nur in dem Gedanken gefunden zu haben glaubten: daß Gott wesentliche, wenn auch formal-negative Momente in seiner Selbstaffirmation, nicht ohne reale Affirmation stehen lassen könne.“

Demgemäß findet also G. das Motiv für Gott zur Weltschöpfung in der Relation des formalen Nichtich zu seiner

realen Ichheit. Und da er durch die Realisation für diese seine reale Ichheit (oder für Sich selber) nichts gewinnen kann, so kann es nur reine Liebe sein, welche darin zur Offenbarung kommt.

Hr. Cl. aber hält sich nicht an dieses Motiv, sondern, seiner ausschließlichen Verketzerungstendenz getreu, an ein Moment, das nebenbei von G. hervorgehoben wird, und als Antwort auf die Frage anzusehen ist: ob der Schöpfungsact nichtdoch auch eine Bedeutung (oder einen Erfolg, resp. Gewinn) für Gott selber habe?

Zunächst hebe ich aus den von Dr. Cl. citirten Stellen diejenigen heraus, in welchen die Antwort auf diese Frage ganz allgemein gehalten ist. In der Lydia 1851 S. 168 heißt es: „Mit der Substanzialisirung jenes formalen Gedankens sei die Gottheit zugleich in eine neue Offenbarung ihres Wesens eingetreten, die mit der früheren (ad intra) nichts gemein habe, da diese eine durch Wesensemanation, jene aber eine durch Schöpfung von Substanzen sei, die als solche die absolute Substanz negiren."

In den Juste-Milieus S. 366: „. . . Und so nannten wir den Schöpfungsact einen Ergänzungsact im Leben der dreieinigen Gottheit, ohne alle Ergänzung der Persönlichkeit des absoluten Princips als solcher, die jener bereits zu seiner Voraussetzung haben muß."

Specieller fällt dann die Antwort dahin aus: „daß in der ersten Offenbarung (ad intra) Gott als absolutes Princip sich selber offenbar wird, und zwar durch die Momente des Gegen- und Gleichsatzes, in denen es seine absolute Persönlichkeit

sich gestaltet; in der zweiten (ad intra) aber Gott als diese Persönlichkeit sich selber offenbar wird, — und zwar in der Setzung von Lebensprincipien, die da nur sind, weil sie, ohne aus seinem Sein und Wesen zu sein, durch sein Denken und Wollen sind . . ." Eur. u. Her. S. 512.

Und Lydia II. S. 56. f.: „Obschon die Creatur kein Moment ist in der (persönlichen) Selbstrealisirung; so ist Gott doch nur durch die Realisirung (Creation) jenes Gedankens als Schöpfer sich selber offenbar geworden, welchen Vorgang die alte Theologie die manifestatio Dei ad extra nannte, im Gegensatz zur manifestatio ad intra . . . Gott ist sich selber offenbar geworden von einer Seite her, die in der primären Manifestation (als Verwirklichung des Absoluten zur Gottheit) noch nicht hervorgetreten war."

Endlich Vorschule II. S. 328: „Selbst wenn die Ansicht zugegeben werden müßte: daß die Creation, als That Gottes, den Inhalt seines absoluten Wissens vermehrt hätte, indem er dadurch sich erst als den Allmächtigen erfahren und verwirklicht hätte; so wäre mit dieser Potenzirung seines Bewußtseins die seines Seligseins durch Zustände der creatürlichen Freiheit nicht zu confundiren." Und S. 139: „Die Creation als Offenbarung ad extra ist nicht ohne Rückwirkung auf seine Offenbarung ad intra zu denken. Ohne geschaffene Welt wüßten wir so wenig von der Allmacht wie von der Allherrschaft Gottes zu reden; das Wissen Gottes aber von Beiden müßten wir uns so leer vorstellen, daß es wahrlich sich nicht der Mühe lohnte, von jener Herrschaft ohne

Land und Leute, von jenem Titel ohne Mittel viel Aufhebens zu machen" *).

Außer diesen Stellen führt Dr. Cl. auch noch einen Ausspruch G.'s, der in der schon oben aus Eur. u. Her. S. 518 citirten Stelle vorkommt, an: „daß Gott jenen (aus der Vergleichung Seiner, als des absolut Realen, mit dem nur relativ Realen hervorgehenden) Gedanken (Seiner als des ens realissimum) selber

---

*) Diese letzte Aeußerung Günther's regt so sehr die Galle unseres für Gottes Ehre eifernden Doctor's auf, daß er ausruft: „Gott wäre also ohne Welt, nach dieser Lästerung (verzeihen Sie mir den Ausdruck) ein König Johann ohne Land und Leute!!" Ich aber wünsche: Gott möge dem Herrn Clemens diesen unheiligen Ausbruch seines h. Eifers verzeihen! Denn dieser Vorwurf der Gotteslästerung würde ja nicht blos Günthern, sondern auch den h. Augustinus treffen, da Jener unmittelbar nach obigem Ausspruche die Worte dieses Kirchenvaters anführt: Cum cogito, cujus rei Dominus Deus fuerit, si semper creatura non fuit, affirmare aliquid pertimesco. (Zu deutsch: „Wenn ich bedenke, Wessen Herr Gott gewesen sein würde, wenn die Welt allzeit nicht war, so fürchte ich etwas auszusprechen!") Oder ist dieser Ausspruch nicht ganz derselbe mit dem Günther's, ja ist er in seiner Form nicht noch stärker?

Welchen Begriff muß übrigens Herr Clemens mit dem Worte Gotteslästerung verbinden, wenn derjenige Gott lästert, welcher von ihm aussagt: daß er ohne Schöpfung des Weltalls auch ohne factische Herrschaft über das Weltall und ohne wirkliche Allmacht geblieben sein würde?? Denn ist das Weltall nicht da, so hat Gott das Weltall auch nicht gemacht, ist also factisch nicht der All mächtige, und kann keine Herrschaft über das All, das nicht da ist ausüben.

Herr Clemens möge daher, ehe er zum zweitenmal einen gottesfürchtigen Priester der Gotteslästerung bezüchtigt, vorher in irgend einer katholischen Moraltheologie über den Begriff der Gotteslästerung sich Belehrung holen!

nicht als einen realen vor der Schöpfung haben könne, da nur in dieser erst die Aufhebung der Formalität factisch eintrete, und mit ihr die Möglichkeit des Comparativs und Superlativs zwischen den Realitäten."

Wiewohl ich nun den Hrn. Cl. ersuchen könnte, diese letztere Stelle aus seinem Sündenregister G.'s auszustreichen, weil G. sich hier nur einer scholastischen Ausdrucksweise bedient, die er als eine richtige darin selber bekämpft, weil er kein (blos) graduelles Verhältniß zwischen der Welt und Gott ansetzt, und daher Gott so wenig das realste wie das höchste Sein zu nennen liebt, weil Er ihm das schlechtweg reale und das unendliche Sein ist; und daß er daher an dieser Stelle nur darauf aufmerksam machen wollte, was die Scholastik selber ihrer Bezeichnungsweise Gottes als des „ens realissimum" gemäß consequent hätte lehren müssen, wenn sie mit ihren beiden Manifestationen Gottes wissenschaftlichen Ernst verbinden wollte: so kann ich doch hierauf verzichten, und will also auf einen Augenblick zugeben, G. selber behaupte: Erst mit der Realisirung des Richtichgedankens und nicht vor derselben könne Gott den Gedanken des ens realissimum (aber wohl gemerkt) „als einen realen" (so steht da) haben. Zu der Einsicht aber, daß Gott thatsächlich („factisch", so steht wieder da) das ens realissimum nicht sein könne, und somit auch als solches sich nicht wissen könne, so lange er das alleinige Sein ist, gehört doch wahrlich so wenig Scharfsinn, daß man kein Philosoph sein muß, um denselben zu besitzen. Gott weiß sich real und factisch als das ens realissimum von dem Augenblicke an, wo er nicht

mehr alleiniges Sein ist; oder er müßte sich als etwas wissen, was er nicht ist. Das ist es, was G., als Consequenz des scholastischen Comparativs und Superlativs des Seins, an obiger Stelle ausspricht.

Welch' ein Facit zieht nun Hr. Cl. aus den angeführten Stellen?

Kein geringeres, als folgendes: Nach G. „wäre Gott ohne Welt nicht fertig und nicht vollkommen, sondern vervollkommnete sich durch die Schöpfung; er bedürfte derselben zu seiner Vollendung; sie wäre ein Ergänzungsact im Leben Gottes; eine Potenzirung des göttlichen Bewußtseins, beziehungsweise des göttlichen Seligseins; eine Vermehrung des Wissens Gottes; seine Selbsterkenntniß nähme mit der Schöpfung zu; insbesondere käme er durch dieselbe erst zum Wissen um sich, als die absolute Realität." (S. 78, 80, 81.) Ja, er fügt sogar hinzu: „An die Stelle der Dreieinigkeit träte gleichsam eine Viereinigkeit in Gott, möge man sich das vierte Glied auch noch so verschieden denken."

Schließlich wird dann, wie sich von selbst versteht, „diese Ableitung der Nothwendigkeit der Weltschöpfung aus der Allmacht und Allherrschaft Gottes" (die nota bene factisch noch gar nicht da ist), als Ketzerei bezeichnet. Denn „sie wird unter den Irrthümern des Origines aufgezählt, und befindet sich in dessen Schrift περὶ ἀρχῶν. I. 2—10." (S. 81.)

Solchen Vorwürfen in Bausch und Bogen gegenüber wird es zunächst Noth thun, die wirkliche Ansicht G.'s in eine scharfe Fassung zu bringen. Und da möchten folgende zwei Punkte zunächst

ins Auge zu fassen sein: 1) daß Günther Gott für durchaus unabhängig erklärt von der Creatur, von dem Verhalten und Schicksalen, überhaupt von den Zuständen derselben; 2) aber auch, daß nach ihm die Creation (der Schöpfungsact) die Persönlichkeit des absoluten Princips zur Voraussetzung hat; letztere somit, als eine ohne Schöpfung und vor der Schöpfung vollendete, durch diese keine Veränderung erleiden und keinen Zuwachs erhalten kann. Vgl. Justemilieus S. 395. Der letzte Symboliker S. 141. Thomas a scrupulis S. 181. Januskövfe S. 402. Her. u. Eur. S. 516. Peregrins Gastmahl S. 154. Vorschule I. S. 110.

Da die letzten sechs Stellen dem Hrn. Cl. unbekannt geblieben zu sein scheinen, weil er sonst wohl schwerlich den Mund so voll genommen haben würde, so will ich sie hier in möglichster Kürze wörtlich anführen.

Im letzten Symboliker schreibt Günther: „Ist aber der Grundgedanke aller Creatur der Gedanke vom Nicht-Ich Gottes; so ist die Weltschöpfung auch kein integrirendes Moment in der Selbstoffenbarung Gottes, insofern alle Negation die Affirmation für sich zur Voraussetzung hat. Mit anderen Worten: Gott bedarf der Creatur nicht zu seiner Vollendung und Seligkeit; wohl aber die Creatur Gottes, wie zu ihrem Sein so auch zu ihrer Vollendung im Dasein, die sie, als Nichtich Gottes, nur in der absoluten Ichheit finden kann."

In der Vorschule heißt es: „Gott bedarf der Welt-

schöpfung nicht, um zur Selbstoffenbarung und Selbsterkenntniß zu kommen."

Im Her. und Eur.: „Gott bedurfte der Weltwirklichkeit nicht zur Verwirklichung Seiner selbst."

In Peregrin's Gastmahl heißt es: „daß der creatürliche Organismus kein Theilorganismus im göttlichen Leben sei, d. h. daß Gott sich in der Creatur nicht etwa erst vollendet habe, folglich die Idee der Creatur auch nicht in die objective Realität übersetzt habe, um sich selber fertig zu machen, sich selber durchzusetzen. Denn nur als Nicht-Ich Gottes ist die Creatur das Du Gottes. Eben weil Gott, um seine Ichheit zu negiren, dieselbe bereits in sich vollzogen haben mußte, deßhalb kann die Creatur als Nichtich Gottes kein ingredirendes Element seiner Persönlichkeit sein ..." Und er fügt sogar hinzu: „... Dadurch rechtfertigt sich auch die Behauptung der christlichen Kosmologie von der Contingenz (Zufälligkeit) der Welt ..."

Die Stelle in den Januskövfen lautet: „So viel ist gewiß, daß Gott jenen Gedanken, wenn er ihn auch realisirte, doch nicht als ein integrirendes Element oder Moment seines ewigen selbstbewußten Lebens, seiner absoluten Persönlichkeit realisirte."

In der Schrift Thomas a scrupulis endlich hören wir: „Die Schöpfung (als creatio consummata) ist ... keineswegs als Supplement der Selbstobjectivirung des absoluten Princips anzusehen, da diese in einer höheren Vollkom-

menheit ohnehin undenkbar ist, weil nur denkbar im Gleichsatze des Gegensatzes."

Zum Ueberflusse füge ich diesen Stellen noch die Worte von Papst in den Janusköpfen S. 180 hinzu: „daß die Idee der Creatur... sich nicht unmittelbar mit dem göttlichen Sein selbst und durch dasselbe realisirt (als existent, mit denselben nicht coätern ist), eben weil es das göttliche Sein und Selbstbewußtsein für seine Idee voraussetzt und nichtgöttliches Sein ist."

Was ergibt sich uns hienach als Facit aus den eigenen Aussprüchen G.'s? Der Schöpfungsact ist „kein Ergänzungsact der Persönlichkeit des absoluten Princips, kein integrirendes Element oder Moment des ewigen selbstbewußten Lebens, der absoluten Persönlichkeit Gottes, kein integrirendes Moment in der Selbstoffenbarung Gottes, kein Supplement der Selbstobjectivirung des absoluten Princips," und: „Gott bedarf der Creatur nicht zu seiner Vollendung und Seligkeit; er hat die Idee der Creatur nicht in die objective Realität übersetzt, um sich selber fertig zu machen, sich selber durchzusetzen."

Und ist dies nicht das gerade Gegentheil von dem Facit, welches Hr. Cl. gezogen hat?

Um mich aber nicht dem Vorwurfe auszusetzen, als verschwiege ich absichtlich etwas „Neologisches," was G. doch in Betreff der Schöpfung vorgebracht habe; so werfe ich schließlich die Frage auf:

Was für eine Rückwirkung des Schöpfungsactes auf Gott selber, was für ein Gewinn aus dem Schöpfungsacte bleibt für Ihn übrig, da ohne und vor dem Schöpfungsacte Gott in seinem Selbstbewußtsein, in seiner Persönlichkeit und in seiner Seligkeit sich schlechtweg vollendet hat?

Nach G. folgende: Es offenbart sich Gott durch den Schöpfungsact (nach Außen, außer sich) in einer Weise, wie er sich durch die Selbstverwirklichung (nach Innen, in sich) nicht offenbart hat und nicht offenbaren konnte: in eine neue Offenbarung, die mit der alten und ewigen nichts gemein hat, tritt die Gottheit ein;" und in diesem Sinne kann jene auch ein „Ergänzungsact" im Leben Gottes, d. h. in der Bethätigung (Offenbarung) Gottes genannt werden; denn sie ist, was die frühere nicht ist, thatsächliche Offenbarung seiner Allmacht, seiner Allgewalt und Allherrschaft. Ein „Ergänzungsact" im Wortsinne ist sie freilich nicht, weil Gott ein Ganzes (im eminenten Sinne) vor der Schöpfung ist; das hat aber auch G. oft genug, und bestimmter, als irgend ein Anderer ausgesprochen. — Hiegegen wird nun wohl kein vernünftiger Christ irgend etwas einzuwenden haben; oder er müßte die beiden Offenbarungen (ad intra und extra) in Eine Offenbarung zusammenfallen lassen, womit er selber aber auch dem Pantheismus anheimfallen würde.

Aber freilich — G. behauptet mehr. Er sagt: daß durch diese Bethätigung oder Verwirklichung seiner als des Allmächtigen (durch die Schöpfung) Gott sich auch „als den Allmächtigen erfahre;" daß somit „die Creation, als That Gottes, den Inhalt seines absoluten Wissens vermehre," so daß wir

das „Wissen Gottes von seiner Allmacht“ ohne Creation uns „als leer vorstellen müßten;“ und in diesem Sinne redet er auch von einer „Potenzirung seines Bewußtseins“ durch den Creationsact.

Und deßhalb knüpfen wir an das so eben Zugestandene die weitere Frage: Fallen beide Offenbarungen Gottes nicht in Eine zusammen, und ist die Offenbarung ad extra als That seiner Allmacht von dem Gedanken derselben zu unterscheiden; wer wollte behaupten, daß Gottes Wissen durch jene That — durch die Schöpfung in keinerlei Weise „vermehrt,“ „potenzirt“ worden sei? Konnte er vor seiner allmächtigen That sich als bethätigte Allmacht wissen und „erfahren“? Ist also Gottes Gedanke von seiner Macht über Alles: was nicht er ist, anders denn „leer vorzustellen“, so lange noch nichts war, woran und worin er seine Macht nach Außen hin offenbarte?

Um aber alle Bedenklichkeiten dieser Frage gegenüber zu beseitigen, sei es uns erlaubt, noch etwas weiter auszuholen. Der creatürliche Geist kann nur durch die That (Bethätigung) zum Wissen um die in derselben zur Offenbarung kommende Qualität seines Wesens und stets nur zum Wissen um diejenigen Momente seines Wesens kommen, welche in der jedesmaligen Bethätigung in die Erscheinung treten. Was ich nicht an mir erlebe, kann ich nicht von mir wissen. Und bevor ich es erlebe oder erfahre, kann ich kein bestimmtes Wissen davon haben. So kann ich z. B. zum Wissen um meine Wahlfreiheit und damit zur Unterscheidung von gut und böse nicht früher und

nicht anders kommen, als bis ich die wahlfreie That in irgend einer Weise e. g. als inneren Entschluß, der als solcher wieder zurückgenommen werden kann, bevor er zur äußern Handlung geworden, setze. Wer nur unfrei handeln würde, der könnte auch an seine Freiheit nicht glauben und nicht davon wissen.

So weiß auch Gott ewig von seinem absoluten Sein, weil er sich ewig als absolutes Sein, vor und für und in sich bethätigt in absoluter Wesensentgegen- und Gleichsetzung. Und es würde die Behauptung absurd sein: daß er ohne diese Selbstoffenbarung der sich selbst Offenbare sei. Eine solche Behauptung würde nämlich die Offenbarung Gottes zu einer Nicht-Offenbarung, den dreipersönlichen Gott selber zu Nichte machen. Die Offenbarung Gottes als Princips (manifestatio ad intra) würde ebenso sinn- als zwecklos wie unmöglich erscheinen.

Welche Momente kommen nun aber in dieser primitiven und allein ewigen Selbstoffenbarung vor; um welche Momente weiß also Gott auch ewig in Folge derselben? Es kommen darin vor die realen Momente der absoluten Ichheit und die formalen Momente der absoluten Nichtichheit. Um Beides (um Sich selbst und um die Weltidee in ihrer ganzen Fülle) weiß also Gott in ewiger Selbstschauung und Selbstrelation. Kommt aber auch in dieser Selbstoffenbarung und in diesem Wissen das Moment der Realsetzung des Nichtich und der Herrschaft wie über das formale so auch über das realisirte Nichtich vor, das Moment also der Allmacht und Allherrschaft? Wenn aber nicht, — wie will dann Einer beweisen: daß Gott in Folge seiner bloßen manifestatio ad intra ohne Weiteres auch um seine Allmacht und Allherrschaft ohne

Bethätigung derselben nach Außen, so wisse, als ob er sie bereits bethätigt?

Wohl übersehe ich nicht: daß G. selber das Motiv für die Weltschöpfung in dem „Zusammenhange des Gedankens vom Nichtich mit Gottes realer Ichheit," also mit der absoluten Selbstverwirklichung erblickt. Daraus folgt aber nur: daß Gott (nach G.) schon in seiner Offenbarung ad intra um seine Macht, sein formales Nichtich zu realisiren (um seine Allmacht) als in seiner absoluten Selbstrealisirung begründet, wisse — aber nur in potentia, noch nicht actu! So ist auch die Macht der ethischen Wahlfreiheit für den creatürlichen Geist in der Spontaneität der Denkfreiheit begründet und doch kann er nicht früher um jene als solche wissen, als bis er den wahlfreien Act, wenn auch nur innerlich, setzt. Und es möchte also kein bloßer Anthropomorphismus sein, wenn behauptet wird: daß das bestimmte Wissen Gottes um seine Schöpfer- oder Allmacht mit der Bethätigung derselben zusammenfalle. Wenn aber Hr. Cl. in dieser Ansicht doch einen groben Anthropomorphismus oder gar ein Sacrilegium erblicken sollte, weil dadurch ein zeitliches Nacheinander in Gott, den Ewigen, eingeführt würde; so möge er das uns beweisen, und wir werden gerne jene Ansicht aufgeben. Von der Uebertragung creatürlicher Zeitverhältnisse in Gott würde aber jedenfalls keine Rede sein können, einmal weil Gott selber, als der Dreipersönliche, von ihm dem Schöpfer zu unterscheiden ist, und dann weil ja auch nach Cl. die Schöpfung und die Selbstmanifestation auseinander- und nacheinanderfallen.

Uebrigens bemerkt G. selber: „Wenn Gott nun in der Liebe zu seinem Nichtich (um auch einmal anthropomorphistisch zu reden) den Versuch macht, jenes Nichtich aus der subjectiven Formalität in die reale Objectivität zu übersetzen, und wenn das Experiment seinem absoluten Willen als erstes Wunder gelingt, den er nun auch als einen allmächtigen weiß; was haben wir wohl anders dagegen einzuwenden, als die schlichte Bewunderung darüber: daß der Wille des Absoluten Größeres effectuirt als der Wille der Creatur, sammt dem schlechten Danke dafür: daß wir befähigt wurden, in sein göttliches Leben und in seine Seligkeit hineingezogen zu werden?“ Eur. u. Her. S. 514.

Wenn also G. sagt: „In der ersten Offenbarung (ad intra) wird Gott als absolutes Princip sich selber offenbar, und zwar durch die Momente des Gegen- und Gleichsatzes, in denen es seine absolute Persönlichkeit sich gestaltet: in der zweiten (ad extra) wird Gott als diese Persönlichkeit sich selber offenbar — und zwar in der Setzung von Lebensprincipien, die da nur durch sein persönliches Denken und Wollen sind;“ — wer kann dann etwas Vernünftiges dagegen vorbringen?

Die zweite Offenbarung (Schöpfung) ist ja doch keine aus dem Wesen Gottes, denn sonst wäre die Welt göttlichen Wesens, sondern ist eine That des persönlichen göttlichen Willens, in welcher That sich daher auch Gott „von einer Seite offenbar wird,“ welche in der Offenbarung Gottes als des absoluten Wesens „noch nicht hervorgetreten war,“ und darin nicht hervortreten konnte. Es

wird Ihm dadurch thatsächlich offenbar, was er durch seinen bloßen persönlichen Willen*) vermag.

Oder sollen etwa die Momente unseres Selbstbewußtseins sich bei Gott in der Weise umkehren: daß, was dort als Wirkung, hier als Ursache gedacht werden muß? Soll dort die Unterscheidung durch die Scheidung, hier die Scheidung durch die Unterscheidung, dort die Beziehung der Daseinsmomente auf sich durch das Hervorgetretensein dieser Momente, hier aber die Momente selber durch das Beziehen (das Wesen durch das Wissen) bedingt sein? Was wird aber dann aus unserm Causalitätsgesetze, also aus unserer Vernünftigkeit? Auch sehe sich dann Hr. Cl. vor, daß nicht ein Schalksnarr mit folgender Schlußfolgerung an ihn herantrete: also ist auch das absolute Sein gesetzt durch die drei absoluten Personen, und nicht mehr ist jenes die Voraussetzung von diesen; nicht mehr ist das Sein schlechtweg zu denken als der Grund der Trinität (Gott nicht mehr als causa sui), sondern die Trinität als der Grund des Seins schlechtweg; und wir haben dann (à la Dischinger) an den drei gött-

*) „Der Theist besitzt den Gedanken vom Geiste als einem bedingten Realprincipe durch Vermittelung des Gedankens von der Beschränktheit (Abhängigkeit desselben in seiner Selbstoffenbarung). Jener Gedanke aber hat zu seinem Inhalte nicht blos das Moment: „daß der Geist von einem höheren Realprincipe auf irgend eine Weise, (wie solche auch verschieden namhaft gemacht worden sind nach dem Zeugnisse der Geschichte der Philosophie) abstamme; sondern daß er durch eine Bethätigung jenes Princips eingetreten sei, die mit jenen Abstammungsweisen gar nichts zu thun habe. Es ist jene die Setzung eines Seins nicht aus dem Wesen und durch den Willen des Setzenden, sondern durch seinen Willen ohne aus seinem Wesen." Eur. u. Her. S. 505 f.

lichen Personen drei unabhängigen Principien, die sich zur Einheit verbinden!?

Hieraus nun — doch da hätte ich beinahe vergessen, auch den Einfall des Dr. Cl., den Du, mein lieber Freund, schwerlich als einen geistreichen passiren lassen wirst, zu beleuchten: daß bei G. „an die Stelle der Dreieinigkeit gleichsam (warum denn nur „gleichsam?") eine Viereinigkeit in Gott trete, möge man sich das vierte Glied auch noch so verschieden von den drei ersten denken." Welch' ein stumpfer Scharfsinn! Auch an Kühnheit fehlt es diesem Ausfalle nicht; denn er würde, falls die Spitze desselben nicht gar zu stumpf wäre, wohl die scholastische, aber nicht die G.'sche Philosophie tödtlich treffen. Denn einmal kommt in jener wie in dieser neben der manifestatio ad intra auch eine manifestatio Gottes ad extra vor; also nach Hrn. Cl. eine Viereinigkeit von Gott-Vater, Gott-Sohn, Gott-Geist und von Gott-Schöpfer. Dann aber wäre es zwar gleichgiltig, ob das „vierte Glied" durch die scholastische voluntas liberrima oder durch die G.'sche voluntas absoluta des persönlichen Gottes zu den drei andern „Gliedern" hinzutrete, nicht so gleichgiltig aber, wie Hr. Cl. sich einbildet, welches Verhältniß zwischen dem „vierten Gliede" und dem dreipersönlichen Gotte angesetzt würde. Die Scholastik aber hat nicht ein solches negatives Verhältniß zwischen Beiden angesetzt wie G. Doch mit der Scholastik habe ich es hier nicht zu thun. Möge Hr. Cl. zusehen, wie er die Wunde heile, die er ihr bei jenem Ausfalle blindlings geschlagen.

Um aber G.'n gegenüber jenem Cl.'schen Vorwurfe zu rechtfertigen, will ich mich nicht einmal darauf berufen, was derselbe, wie

wir gehört haben, ausdrücklich sagt: die Schöpfung sei weder ein Supplement noch ein integrirendes Element oder Moment des ewig selbstbewußten Lebens Gottes, seiner absoluten Persönlichkeit; daß also hienach das Schöpfersein Gottes (geschweige das Geschöpf selber) nicht als ein „viertes Glied" zu den drei Personen hinzugezählt werden könne, da ja das Schöpfen kein Setzen einer göttlichen Person, weil selber eine persönliche That sei; sondern ich will nur darauf aufmerksam machen, auf welche Weise G., was er ausdrücklich sagt, beweise. Eine kurze Stelle genüge statt vieler und längerer! In der Schrift Thomas a scrupulis S. 182 f. heißt es: „Wie der Gottesgedanke im Menschengeiste, als Gedanke vollzogen, doch für seine Objectivität aus der formalen Sphäre des Denkgeistes herausgreift d. h. jene transcendirt; so muß auch der Nicht-Ichgedanke in Gott für seine objective Realisirung als Weltcreatur die Sphäre der göttlichen Substanz transcediren, folglich kann diese nicht als identisch (einerlei) mit den Substanzen in jener gedacht werden." Ja darauf kommt es an, wenn man die wesentliche Verschiedenheit von Welt und Gott (troß der Einheit beider in der Relation der Weltidee und deren Realisation zum persönlichen Gotte), und damit die Unmöglichkeit, daß jene als ein Glied oder Theil in Gottes Wirklichkeit hineinfalle, beweisen will: daß man den Weltsetzungsact als einen transcendenten Act Gottes aufweist und feststellt. Dieses aber, daß die Schöpfung ein transcendenter Act sei, d. h. ein Act, in welchem Gott die eigene Wesenheit transcendirt durch Setzung von solchem Sein, das als Realisation der Idee des Nicht-Absoluten, nicht als ein reales Moment in

das Leben Gottes, sondern außer dasselbe fällt, weßhalb es außegöttliches und Gott selber außerweltliches Sein und Dasein zu nennen ist, — dieses hat G. nicht etwa an einzelnen Stellen gezeigt, seine ganze Philosophie ist selber dieser Nachweis weßhalb sie auch auf den Namen des Creatianismus Anspruch hat.

Möge daher Hr. Cl. vor allem Andern sich von G. belehren lassen, was eigentliche Transcendenz sei, und wie der Geist zu transcendentem Wissen und Realsetzen komme (was freilich für einen Eurystheus — einen bloßen Begriffsphilosophen — eine Heraklesarbeit sein muß); und möge er sofort bei sich selber Nachfrage halten, ob er von den Scholastikern oder auch von Gioberti eine wahre Transcendenz (von der Geisterwelt zu Gott und von Diesem zu jener) kennen gelernt habe? Und wenn ihm hier eine aufrichtige Antwort nicht so leicht ankommen sollte, möge er von Neuem sich die Frage stellen: ob die G.'sche Verschiedenheit der Selbst- und Weltverwirklichung Gottes einem denkenden Kopfe gestatte, letztere als ein „Glied" der Gottheit, und diese somit als eine viergliedrige anzusetzen?

Daraus nun, daß G. die Schöpfungsthat, als That des persönlichen Gottes nicht bedeutungslos für die Gottheit selber sein, sondern das Wissen um die betreffende Willensmacht, als bethätigte Allmacht, damit zusammenfallen läßt, folgert Hr. Cl., wie oben aus dem Nichtnichtschaffenkönnen, von Neuem: daß also die Schöpfung für Gott nothwendig sei.

Ich erwidere hierauf einfach Folgendes: Kann „nothwendig" genannt werden, was durch einen schlechtweg unabhängigen persönlichen Willensact geschieht? Nicht einmal die Selbstentschei-

dung Adams (für oder gegen Gottes Willen und Gebot) kann ein nothwendiger Act genannt werden, — wie könnte sie sonst als Freiheitsprobe bezeichnet werden? — wiewohl dadurch Adam sich erst in seiner relativen Persönlichkeit vollendete. Wie viel weniger kann die persönliche Schöpferthat eine nothwendige genannt werden, da Gott ohne und vor derselben in seiner Persönlichkeit vollendet und fertig ist! Er würde in Ewigkeit diese vollendete Persönlichkeit und damit auch die unendliche Seligkeit geblieben sein, auch wenn er nicht geschaffen hätte. Siehe da das „Auchnichtschaffenkönnen!"

Wenn aber Gott auch noch nach einer andern Seite (nach der Seite seines Nichtich) hin sich bethätigen wollte, was dann (nach G.) auch ein entsprechendes Wissen von der Macht über dieses Nichtich herbeiführte; dann mußte er freilich jenes Nichtich realisiren, und konnte es nicht unrealisirt lassen. Siehe das „Nichtnichtschaffenkönnen" oder „Schaffenmüssen!" „Kann es aber für Gott ein anderes Muß geben, als das in Ihm ist, und Ihn zur Selbstanschauung Seiner selbst bewegt, und das Ihn zum dreipersönlichen Gott erhebt?" Süd- und Nordl. S. 215. Kann es für Ihn jenes Muß der sinnfälligen Natur geben, welches wir Nothwendigkeit nennen?

Was aber lehrt Origenes, der als Ketzer nach Cl. parallel zu G. stehen soll? „Gott ist nicht Herr und nicht allmächtig, wenn nicht solches da ist, worüber er herrscht. Wenn dieses daher nicht immer da ist, so kann er erst später, erst damals allmächtig geworden sein, als er solches zu haben anfing, worüber er seine Herrschaft ausübte; und dann ist er

aus dem Niederen zum Höheren gekommen. Nun ist es aber absurd, anzunehmen, daß Gott vorher nicht gehabt habe, was zu haben seiner würdig war, und daß er also erst später durch einen gewissen Fortschritt dazu gekommen sei, daß er es habe. Da also Gott immer allmächtig war, so muß dasjenige nothwendig existiren, wodurch er allmächtig ist, und muß er immer gehabt haben, ohne welches er seine Allmacht nicht bethätigen und als Fürst oder König nicht herrschen könnte."

„Quemodmodum pater non potest esse quis, si filius non sit, neque dominus quis esse potest sine possessione, sine servo: ita ne omnipotens quidem Deus dici potest, si non sint in quos exerceat potentatum: et ideo ut omnipotens ostendatur Deus, omnia subsistere necesse est. Nam si quis est, qui velit vel saecula aliqua vel spatia transisse, vel quodcunque aliud nominare vult, cum nondum facta essent, quae facta sunt: sine dubio hoc ostendet, quod in illis saeculis vel spatiis omnipotens non erat Deus, et postmodum omnipotens factus est, ex quo habere coepit, in quos ageret potentatum: per hoc videbitur profectum quemdam accepisse et ex inferioribus ad meliora venisse: siquidem melius esse non dubitatur, esse eum omnipotentem, quam non esse. Et quomodo non videbitur absurdum, ut quum non haberet aliquid ex his Deus, quae eum habere dignum erat, postmodum per profectum quemdam in hoc venerit, ut haberet? Quodsi nunquam est, quando non omnipotens fuerit, necessario subsistere oportet etiam ea, per quae omnipotens dicitur et semper habuerit, in quibus exercuerit po-

tentatum et quae fuerint ab ipso vel rege vel principe moderata." Orig. περὶ αρχῶν I. 2. 10.

Hierüber bemerkt Methodius (bei Photius cod. 235): Vide, quae inde sequatur impietas!

Huetius aber (Origen. II. 12. 4.) stellt diesen Irrthum des Origenes an die Seite die Lehre des Marcioniten Hermogenes, (gegen den Tertullian ein Buch geschrieben); und bemerkt überdies: der Irrthum sei von Plato genommen, der die Coäternität Gottes und der Welt lehre. Die Neuplatoniker aber hätten, um ihren alten Meister mit Aristoteles zu vermitteln, behauptet: die Materie habe zwar kein principium temporis, wohl aber ein principium causae, nämlich Gott. Vgl. Aug. Civ Dei X. 31.

Es macht also Origenes 1) die Allmacht Gottes abhängig von der wirklich vorhandenen Welt; nur an dieser, als seinem Knechte und seinem Besitzthume, könne er seine Allmacht offenbaren. Er läßt Gott 2) die Welt zu dem Zwecke schaffen, um etwas zu haben, worüber er herrschen könne, und wodurch er allmächtiger Herr sei Er übersieht 3) daß Gott in sich selbst vollendete Persönlichkeit und Seligkeit sei, dem nichts an seiner und vor fehlt ohne und vor dem Schöpfungsacte, geschweige ohne Gottheit dem Geschaffenen selber.

Günther aber erklärt 1) die Allmacht Gottes für unabhängig von der geschaffenen Welt; sie kommt zur Offenbarung einmal schon im Durch-sich-sein und dann in dem Acte des Schaffens, und nicht erst an dem wirklichen Geschöpfe.

Er unterscheidet 2) aufs bestimmteste zwischen der Gottheit als solcher und dem Schöpfer; jene ist vollendet, fertig, ohne Mangel und ohne Lücke, unendlich, unermeßlich, allselig — ohne die Schöpferthat. Endlich 3) läßt er Gott nicht schaffen, um etwas zu haben, worüber er als König herrschen könne; und welches zu haben — ein Gebiet nämlich der Herrschaft — seine Würde erhöhe. Er fragt vielmehr nur nach dem Motive seines Schöpferrathschlusses; und glaubt dasselbe entdeckt zu haben in dem von Gott selber gesetzten Verhältnisse seines absolut realen Ich zu seinem blos formalen Nichtich. Deßhalb läßt er Ihn aus reiner Liebe realisiren, was durch Ihn, den absolut Realsetzenden, realisirbar ist. Und dieses Motiv ist der Grund, warum G. neben dem „Auchnichtschaffenkönnen" von einem „Nichtnichtschaffenkönnen" oder „Schaffenmüssen" redet. Dieses Müssen bezeichnet daher auch weder eine moralische Nöthigung noch eine natürliche Nothwendigkeit, sondern nur die persönliche Selbstbestimmung Gottes seinem Wesen gemäß.

Welche Aehnlichkeit findet nun zwischen der Irrlehre des Origenes und der Lehre G.'s statt??

Hr. Cl. verläßt sofort die G.'n aufgebürdete Nothwendigkeit der Weltschöpfung, jedoch nur, um sogleich wieder auf dieselbe zurückzukommen. Er springt nämlich ab auf die „Ewigkeit" der Weltschöpfung. Ich folge ihm, um nach Zurückweisung auch dieses neuen Vorwurfs, die Besprechung der Nothwendigkeit zum Ende zu führen.

Hr. Cl. sagt: „Aus der Nothwendigkeit der Weltschöpfung

als dem Schlußacte in der Selbstoffenbarung Gottes (!) *) folgt **) ihre Ewigkeit." Und diese „Gleichewigkeit der Welt mit der Offenbarung ad intra, mit den göttlichen Personen" wird auch von G. mit dürren Worten ausgesprochen." (S. 81 und 82.)

Und doch behauptet G. „mit dürren Worten an zahlreichen Stellen die Nicht-Gleichewigkeit der Welt mit Gott, an keiner einzigen aber die Gleichewigkeit.

So sagt er in den Süd- und Nordl. S. 216: „Kann Gott etwas von Ewigkeit schaffen, was in sich nichts Ewiges ist ***), eben weil es als Negation des ewigen Absoluten gedacht ist, und selbst als dieser Gedanke, der Affirmation nicht vorausgehen kann? Und eben deßhalb, weil alle Negation die Affirmation, diese

*) Wozu dieses Exclamationszeichen (!)? Offenbart sich etwa ein Anderer als Gott in der Weltschöpfung; ist er nicht der Schöpfer der Welt? Oder ist diese Offenbarung nicht eine Selbstoffenbarung Gottes zu nennen, etwa weil er hier in seiner Persönlichkeit sich offenbart, während diese selber die Offenbarung Seiner als des absoluten Princips ist?

**) Und was folgt denn nun aus der Nichtnothwendigkeit der Weltschöpfung für Gott, d. h. für sein göttliches oder dreipersönliches Leben. Diese Nichtnothwendigkeit aber lehrt Günther.

***) Diesen Ausspruch scheint Prof. Dieringer vor sich gehabt zu haben, als er nach den Worten: „Obgleich dem göttlichen Wirken die Zeitlichkeit wie die Freiheit in gleicher Weise eignet, so eignet sie doch nicht in gleicher Weise Gott, als dem Subjecte der Thätigkeit ... Der Ewige wirkt zeitlich, weil er will," fortfuhr: „Damit ist aber nicht ausgesprochen, daß Gott sein Nichtich auch ewig setzen könnte; denn würde er es ewig setzen, so würde er es als das Ewige setzen, es wäre also nicht sein Nichtich, sondern sein eigenes Selbst." Dogmatik. 2. Aufl. S. 165 f.

aber nicht jene voraus-, wohl aber nachsetzt; so hat der Ewige (nach einem bekannten Terminus der Scholastik) in der Zeit erschaffen, d. h. der Unbedingte hat den ewigen absoluten Gedanken von der Bedingtheit ins reale Sein oder ins Wesen übersetzt."

Thomas a scrupulis S. 144: „Wird gesagt, daß Gott von Ewigkeit dreipersönlich, so kann nicht gesagt werden, daß er von Ewigkeit Schöpfer sei, weil er sonst auch als Schöpfer des Sohnes gedacht würde. Folglich muß gesagt werden: daß Gott in der Zeit erschaffen habe."

Vorschule I. S. 136 f.: „Durch die bloße Steigerung der Zeit wird noch keine Ewigkeit gewonnen, so daß man sagen könnte: Gott habe von Ewigkeit erschaffen. Denn ist die Creatur wesentlich ein Anderes als Gott, so verliert die Frage: Wann Gott die Creatur gesetzt habe, alle metaphysische Wichtigkeit. Denn wann er sie immer ins Dasein gerufen haben mag; so ist doch mit ihm die Creatur nicht coätern, nicht coätan, weil sie ein integrirender Theil seines Wesens so wenig ist, als gedacht werden kann; das aber ist die ontologische Hauptsache."

Eur. und Her. S. 502: „ . . . Das relative Realprincip besteht nicht als Moment in der ursprünglichen Selbstbestimmtheit des Absoluten. Es ist ja ein Sein, das als solches den bereits Sich offenbaren Gott voraussetzt, weil es als Product seines Willens und seines Gedankens ist, in welchem Er nicht Sich den Unendlichen, sondern das Endliche gedacht und durch seinen Willen realisirt hat."

Es ist aber auch, von diesen und anderen Stellen abgesehen nach G.'s Theorie ganz unmöglich, daß er die Gleichewig-

keit der Welt mit Gott lehre; denn nach jener geht der Weltschöpfung Gottes wesentliche Selbstdarstellung in drei Personen vorher, und damit geht ihr vorher das absolute Werden oder die absolute Zeit, d. h. die Ewigkeit.

Die Ewigkeit, die ganze Ewigkeit, nichts Anderes und nichts weniger geht also nach G. der Weltschöpfung, die kein Moment jenes Werdens und Gewordenseins oder der Ewigkeit ist, vorher. Und nun sollte er doch lehren, die Welt sei ewig??

Auch weiß Hr. Cl. in der That nur zwei Stellen zum Belege dieser seiner leichtfertigen Anschuldigung beizubringen.

Die erste derselben (Vorsch. II. S. 139) lautet also: „An dem bekannten Spruche St. Augustin's: Cum cogito, cuius rei Dominus Deus fuerit, si semper Creatura non fuit, affirmare aliquid pertimesco, wäre nichts zu tadeln als die Furcht: die Ewigkeit der Weltschöpfung auszusprechen."

Warum hat er aber die Stelle (Vorschule I. S. 137 gende) nicht mit obiger Stelle in Vorsch. II. verglichen? Er hätte sich dann eine eben so große Ungerechtigkeit als Beschämung ersparen können. Nachdem nämlich G. selber als die Consequenz seiner eigenen Theorie den Satz aufgestellt hat: „Die Creatur ist nicht coätern, nicht coätan mit Gott, weil sie kein integrirender Theil seines Wesens ist," fährt er fort:

„Uebrigens ist es keine seltene Erscheinung, daß den scharfsinnigsten Köpfen ihre eigenen feinen Distinctionen momentan in den Hintergrund ihres Gemüths treten, und oft da, wo sie derselben am meisten benöthigten? Wer würde es glauben, daß der Satz: „Cum cogito, cuius rei Dominus Deus fuerit, si semper Creatura

non fuit, affirmare aliquid pertimesco“ aus der Feder Augustin's geflossen sei, der, wie Sie mir in Ihrer ersten Beilage zeigen, noch heut zu Tage Vorlesungen über das Wesen der Zeit hält? Was schadet es denn, möchte ich hier unsere augustinischen Theologen fragen, die Creatur als immerdar gewesene zu denken um Gott selber als ewigen Herrn denken zu können; wenn nur die Creatur Gott ihren Herrn als einen wesentlich von ihr verschiedenen zu ihrer Voraussetzung hat? — Noch weniger aber ist es dem großen Thomas von Aquin zu verzeihen, wenn er in seiner Summa Theol. I. qu. 46. jene Stelle mit den Worten commentirt: Mundum coepisse, sola fide tenetur, nec demonstratione hoc sciri potest; sed id credere maxime expedit. — Allerdings wird im Glauben, im Vertrauen auf das mitgetheilte Wort Gottes als des Wahrhaftigen, auf historischem Wege zuerst der wesentliche Unterschied zwischen Gott und der Creatur ergriffen, um ihn hinterher, wenn auch nur per absurdum begreifen zu können. Allein — hat Gott die Welt wirklich erschaffen, d. h. ist sie Product seines setzenden Willens, nicht seines emanirenden Wesens; so wird er sich auch in diesem Producte als solchem nicht unbezeugt gelassen haben. Dieses Zeugniß aber ist es, das jene Creatur eruirt, die ihr Sein als solches zu bezeugen im Stande ist. Und nur diese Erhebung jenes Zeugnisses ist der sogenannte, bald überschätzte, bald geringgeschätzte Vernunftbeweis.“

Hier tadelt also G. an Augustin: daß dieser consequent die Ewigkeit der Weltschöpfung hätte lehren müssen; und er verstärkt diesen Tadel dadurch, daß er hinzufügt: diese Ewigkeit der Welt=

schöpfung könne allenfalls noch als eine verzeihliche Verirrung eines „augustinischen Theologen angesehen werden, wenn derselbe nur die wesentliche Verschiedenheit der Creatur von ihrem „ewigen Herrn" zu beweisen vermöchte." Es spricht also G. aus: daß die Frage nach dieser wesentlichen Verschiedenheit der Welt von Gott eine unvergleichlich wichtigere sei, als die nach dem Wann? der Weltschöpfung; und deutet an: daß Augustinus jene wesentliche Verschiedenheit der Welt von Gott nicht streng philosophisch bewiesen habe. — Und einen noch stärkern Tadel spricht er über den h. Thomas von Aquin aus wegen seiner Behauptung: „daß die Vernunft nicht beweisen könne, daß die Welt angefangen habe, d. h. daß sie nicht von Ewigkeit sei; sondern daß dieses (gegen die vernünftige Consequenz) blos geglaubt werden müsse. Er tadelt: daß Thomas nicht das Zeugniß des selbstbewußten Geistes von seiner Beschränktheit und Bedingtheit, d. h. von seiner Endlichkeit entdeckt, und nicht auf der Grundlage dieses Zeugnisses die Wesensverschiedenheit von Gott und Welt nachgewiesen habe. Sofort würde sich ihm die untergeordnete Frage nach der Nichtewigkeit der Welt von selbst beantwortet haben.

So also verhält es sich mit der ersten von Hrn. Cl. citirten Stelle. Er läßt G.'n lehren, was dieser als die Lehre Anderer verwirft.

Wie wird es sich mit der zweiten Stelle verhalten? Es ist dieses eine jener Stellen, die fast Alle, welche ein jugendlicher Uebermuth trieb, gegen G. die Lanze einzulegen, als Zielscheibe gewählt haben. Sie lautet:

„Es läßt sich daher mit wissenschaftlichem Ernste ohne alle Frivolität von den zwei Offenbarungen als den zwei Momenten in dem Einen Leben Gottes eben so gut sagen: es gibt zwischen ihnen kein Prius und Posterius, sondern die Offenbarung ad extra sei von Ewigkeit auf die Offenbarung ad intra gefolgt; wie sich von den drei Personen als Momenten der persönlichen Gottheit mit dem Symbolum sagen läßt: es gebe unter ihnen kein Prius und Posterius, sondern alle drei seien von gleicher Ewigkeit, indem der Sohn eben so ewig vom Vater, wie der Geist gleich ewig vom Sohne und Vater ausgegangen sei." Eur. und Her. S. 513 f.

Wer mit G.'s Trinitätslehre nur einigermaßen vertraut ist, den erinnert diese von Gegnern so oft als unhaltbar verrufene Stelle unwillkürlich an das Ei des Columbus; da in der That nichts leichter ist als ihr festen Halt und die richtige Stellung zu geben. Ihr Schwerpunkt liegt offenbar in der Frage: was versteht G. unter Ewigkeit im Gegensatze zur Zeit? Ich habe mich bereits im 3. Briefe auf die Beantwortung dieser Frage eingelassen. G. versteht unter Ewigkeit das Nacheinander im Leben des Absoluten; unter Zeit das Nacheinander im creatürlichen Leben. Demnach redet er von absolutem (ewigem) und von creatürlichem (zeitlichem) Prius und Posterius, und negirt dieses, wo jenes stattfindet. Wer wollte auch von Prius und Posterius als creatürlicher Zeit vor der Creation reden? Wenn aber jede solche Zeit zwischen Gott und Welt in Abrede gestellt wird und werden muß, ist damit auch schon das absolute Prius und Posterius zwischen beiden geleugnet? Im Gegentheile! Es läßt sich jene Stelle, wie jeder in Folge dieser Erklärung einsieht auch umkehren und mit gleicher Wahrheit sagen: so gewiß es zwischen

den beiden Momenten in dem Einen Leben Gottes ein Prius und Posterius gibt — wenn diese Worte in absoluter Bedeutung genommen werden, in welcher sie das Gezeugtsein des Sohnes vom Vater und das Gehauchtsein des h. Geistes von beiden aussprechen*); so gewiß ist Gott als Schöpfer das (absolute) Prius der Welt und die Welt als Schöpfung das (absolute) Posterius Gottes.

Es hätte aber auch Hr. Cl. leicht einsehen können, daß G. in jener Stelle nicht die Gleichewigkeit der Welt mit Gott lehre, wenn er nur, was unmittelbar vorher und nachher steht, hätte lesen wollen.

Unmittelbar vorher spricht nämlich G. die Nichtewigkeit der Schöpfung aus, indem er sagt: „Die Offenbarung des persönlichen Gottes als Weltschöpfung hat die Offenbarung Seiner

---

*) Es gibt freilich unter den Theologen auch solche, die da meinen: Sie könnten mit dem Begriffe der Ewigkeit dem Begriffe der Zeit (u. vice versa) das Licht auf ewig ausblasen. Das geht aber weder so schlechtweg, noch so geschwind, als sie sich's einbilden. Denn wenn auch das Symbolum athanas. sagt: Zwischen den drei göttlichen Personen gibt es kein Prius und kein Posterius; so ist unter dieser Verneinung keineswegs die Negation all und jeder Zeit, sondern blos der creatürlichen Zeit zu verstehen, die absolute Zeit dagegen (das Nacheinander der Momente oder der Factoren in der Selbstoffenbarung des absoluten Princips) ist geradezu affirmirt, so lang der Ausgang des h. Geistes vom Vater und Sohne den Ausgang des Sohnes vom Vater zur Voraussetzung hat, dieser Ausgang also nie jenem des h. Geistes nachgesetzt werden darf. Kurz: wie die Lebensprincipe, so schließen sich auch ihre Lebensformen gegenseitig aus. — Ein creatürliches Lebensprincip aber ist vor seiner eigenen Offenbarung ein Gesetztes und zwar von Gott als setzendem und schöpferischem Principe.

Die Handlung oder das Setzen beginnt mit einem Acte, der aber nicht in das Product (in die Creatur), sondern in den Creator als Ewigen hineinfällt.

als Princips zur **Voraussetzung**; — dies Verhältniß muß festgehalten werden, und kein Glied in diesem Verhältnisse und kein Moment in einem jener zwei Glieder darf versetzt oder gar vertilgt werden."

Unmittelbar danach aber heißt es: „Und sollte es dem Monadismus etwa einfallen . . . ." G. unterwirft nämlich (wie ich schon früher hervorgehoben) einen Commentar J. H. Fichte's zur Schöpfungslehre der positiven Philosophie Schellings einer Kritik — Fichte's, der so wenig der Schelling'schen Ansicht von der Schöpfung als freien That Gottes, als der Monadenlehre nach moderner Auffassung abhold ist, und Hrn. Frauenstädt, dessen Auslassungen über denselben Gegenstand S. 461 — 83 gewürdigt worden, in der Antipathie gegen den Schöpfungsbegriff des traditionellen Kirchenglaubens nicht nachsteht.

„Nach Fichte liegt das Problem dieses Begriffs zwischen der pantheistischen und theistischen Vorstellung von der Schöpfung, die beide zusammen eine Antinomie bilden sollen, indem der Pantheismus behauptet: ohne Welt gibt es keinen Gott (Gottes Wirklichkeit ist auch die der Welt), der Theismus aber: ohne Welt gibt es einen Gott (Welt-Wirklichkeit ist nicht die Gottes, da dieser auch hätte nichtschöpfen können). Nach ihm soll nun auch, wer immer diese Antinomie löst, zugleich den Gegensatz von Pantheismus und Theismus vermitteln, und zwar dadurch, daß das Unrichtige in beiden Vorstellungen vermieden, das Wahre aber beibehalten und verbunden werde. Jenes aber ist im Pantheismus die Immanenz Gottes in der Welt ohne Transcendenz; mit Theismus aber das

Neusetzen (Setzen aus nichts), das mithin wohl eine Transcendenz statuire, aber ohne alle Immanenz.' (S. 483 f.)

Jene Lösung und diese Vermittelung Fichte's legt G. S. 484—87 dem Leser vor; S. 487 u. ff., aber seine „Bedenklichkeiten" in Betreff dieser Restauration des alten Schöpfungsbegriffs, nach welcher „Gott, der unendliche Geist, mit Einem Schlage zwei Werke (Seine Selbst- und Weltverwirklichung) ausführe," indem er „Seine eigene Natur depotenzire," um „Sich als Geist zu potenziren." (S. 494.)

Im Gegensatze hiezu führt G. aus: daß jene beiden Werke als zwei Offenbarungen, deren eine nicht gleichewig mit der anderen sei, festgehalten, und doch zugleich der Vorwurf des Auseinanderreißens Beider niedergeschlagen werden müsse.

Dabei darf nicht übersehen werden, daß G. diese seine wissenschaftliche Darlegung, einer (dem christlichen Dogma homogenen) Schöpfungstheorie im fortlaufenden Gegensatze zu Fichte vornimmt, welcher lehrt: „Im Schaffen läßt Gott Niederes aus sich entstehen, und dieses ist die Natur, die bewußtlose Wirklichkeit." Den Grund jenes Entstehens aber erblickt er in dem „Zurückziehen des göttlichen Geistes aus dem eigenen Substanziellen, mithin im Depotenziren — Degradiren des Letzteren. Dieses ist der ursprüngliche Act des Schaffens. Hienach „ist Gott Alles in seiner realen Natur," nur ist er es als Welt „in der Form der Entgegensetzung," als Gott „in der Form der Ineinssetzung." (S. 505 u. 507.)

S. 507 u. ff. folgt G.'s eigene Antwort auf die Frage nach dem Inhalte und der Wirkung des schöpferischen Willensactes, an

deren Schlusse er zeigt: daß und warum unsere Zeit nicht als mit Gottes Ewigkeit zusammenfallend gedacht werden könne. (S. 213.)

Und nun kommt jene incriminirte Stelle, welche, wenn sie in dem von Hrn. Cl. ihr untergelegten Sinne verstanden werden müßte nicht nur mit allen anderen und selbst unmittelbar vorher gethanen Aussprüchen G.'s über denselben Punkt, sondern auch mit den Principien seiner Philosophie im grellsten, ja in einem durchaus unversöhnlichen Widerspruche stehen würde; und welche daher von Hrn. Cl. eher als ein lapsus linguae hätte angesehen, als in jenem Sinne genommen werden dürfen. Ich sagte: „auch mit den Principien seiner Philosophie.“ Denn nach denselben muß (um noch einmal hierauf zurückzukommen) die primitive und ewige Offenbarung Gottes (ad intra) als eine sich in sich abschließende, absolvirende, vollendete (oder zum vollen Ende, weil zum rückstandslosen, unendlichen Gleichsatze des Gegensatzes gekommene) angesehen werden. So ist also Gott „fertig“ oder vollendet ohne die zweite Offenbarung und vor derselben, die eben darum „kein Moment, kein Element, kein Supplement“ von jener ist noch sein kann. Und eben darum findet allerdings ein absolutes „Prius und Posterius“ zwischen beiden Offenbarungen statt, und kann in keiner Weise die secundäre als mit der primären zusammenfallend oder coätern angesetzt werden. Wenn diese Coäternität aber doch gedacht würde, so würde nicht mehr von zwei Offenbarungen Gottes, als von einander verschiedenen die Rede sein können, wovon doch in allen Schriften G.'s ausdrücklich geredet wird. — Wenn es also dennoch in jener Stelle heißt:

„die Offenbarung ad extra sei von Ewigkeit auf die Offenbarung ad intra gefolgt;" so liegt für jeden Unbefangenen auf offener Hand daß dieses „von Ewigkeit" nichts Anderes sagen will und kann als: nach der Selbstverwirklichung Gottes in absoluter Zeit und vor jeder anderen Zeit.

Es behauptet also G. gar nichts Anderes und kann nichts Anderes behaupten wollen, als was auch Papst in den Janusköpfen S. 180 behauptet: „Auf die Frage: Wann (hat Gott seine Weltidee realisirt)? hat die Speculation keine andere Antwort, als: Nachdem die Idee des göttlichen Seins sich selbst realisirt, und die Idee der Creatur aus sich selbst gewonnen hatte." Das ist es, was in der bezüchtigten Stelle auch von G. gelehrt ist.

Sollte aber Hr. Cl. auch diesen Satz: daß die Weltschöpfung „unmittelbar" (ohne Vermittelung eines Anderen) auf die Selbstsetzung Gottes gefolgt sei, anstößig finden; so würde ich an ihn die Frage richten: Was ging denn der Weltschöpfung vorher? Etwas Weiteres noch als Gottes Selbstmanifestation (nach Innen), und mit ihr die Zeiträumlichkeit d. h. die Ewigkeit und Unermeßlichkeit? Muß also nicht gedacht werden, daß jene unmittelbar auf diese „gefolgt" sei?

Diejenigen Theologen aber, welche diesen Ausdruck wie das Feuer scheuen, bedienen sich einer viel bedenklicheren Ausdrucksweise, indem sie sagen: „daß Gott eben so wenig anfangen als aufhören könne thätig zu sein, daß er somit von Ewigkeit schaffe, daher auch ewig Schöpfer und Allmächtiger sei" *). Sofort unterscheiden sie zwischen der ewigen Wirksamkeit Gottes und deren in der Zeit her-

vortretendem Erfolge; somit zwischen „einer ewigen und zeitlichen Schöpfung," jener als That in Gott, dieser als Weltverwirklichung außer Gott. — Zu einer solchen wurmstichigen Distinction braucht aber Derjenige seine Zuflucht nicht zu nehmen, welcher ein absolut reales Ich und ein formales Nichtich und eine doppelte Aeußerung des Willens (des principiellen und des persönlichen) in Gott kennt.

Mögen also immerhin diejenigen, welche anders keine eigentliche Schöpfung und keine wesentliche Verschiedenheit der Gottes- und Weltwirklichkeit herausbekommen, den Versuch machen, Zeitmomente zwischen die erste und zweite Offenbarung zu schieben. — Günther bedarf solcher theologischer Taschenspielerkünste nicht. Unerschütterlich fest steht ihm der Satz: daß die Welt angefangen habe zu sein, während Gott selber keinen Anfang genommen; daß sie aus Nichts von Gott geschaffen sei, während Gott aus und durch sich ist; und daß jene (sogenannte) Ewigkeit des Schaffens nicht die Ewigkeit Gottes sei. So lehrt auch die Schrift: In principio creavit Deus coelum et terram, I. Mos. I. 1, und: In principio erat Verbum, Joh. I. 1; per quem fecit et saecula, Hebr. I. 2, und: Priusquam montes fierent aut formaretur terra et orbis, a saeculo et usque in saeculum tu es Deus. Ps. 89. 2. Vgl. Prov. 8, 22—25. Ebenso Joh. 17. 5.: Et nunc clarifica me tu

*) Anders wissen sie sich nämlich nicht den Vorwurf vom Halse zu schaffen: daß der Theist durch das Schaffen, als Neusetzen aus Nichts, eine Veränderung in Gott hineintrage, die dessen Sein und Bewußtsein berühre, mithin eine Veränderung von durchgreifender Art sei. Wie Günther diesen Einwurf entkräftet, darüber vergleiche Eur. u. Her. S. 502, 511, 513 u. a.

Pater, apud temetipsum claritate, quam habui, priusquam mundus esset, apud te. Und die Kirche lehrt: Mundum coepisse und: Deus est creator coeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium. Von einer Zwischenzeit aber, wodurch die zweite und erste Offenbarung Gottes aus einander geschieden würden, weiß weder die Kirchen- noch die Schriftlehre etwas.

Was soll man aber nun von Denjenigen denken, welche die Wesensverschiedenheit des creatürlichen Geistes von Gott, mit nichts beweisen können, sondern nur solche Argumente vorbringen, wodurch jener mit diesem vereinerleit wird; und doch zugleich die Stirne haben, den Mann, welcher jene Wesensverschiedenheit, im Sinne des Christenthumes empirisch nachgewiesen, wegen einer von ihnen mißdeuteten Aeußerung über die Schöpfung des Majestätsverbrechens gegen Gott anzuklagen? Muß man nicht das Wort des Herrn auf sie anwenden: „O ihr Heuchler, die ihr Anderen Mücken seiet, während ihr selber Kameele verschlinget!!"

Fürwahr, es hätte Hr. Cl. selbst dann, wenn er die angezogene Stelle aus Eur. u. Her. S. 513 als unhaltbare nicht aufgeben wollte, doch nicht den Mund gegen G. so voll nehmen sollen, als er es gethan hat, — und zwar im Hinblicke auf das, was G. S. 523. ff. ausführt. Nachdem derselbe nämlich an letzterer Stelle darauf aufmerksam gemacht hat: daß „der große Scholastiker Anselmus die Leerheit des Nichts, woraus Gott die Welt geschaffen," dadurch „ausfüllte" und in ein „Etwas" umwandelte, daß er letzteres für „die in der Natur Gottes selber liegende Form der Dinge" erklärte, fährt er fort:

„Wenn wir nun diese Bestimmung am Eingange der Scholastik finden, so dürfen wir uns nicht wundern' wenn Thomas von Aquin am Ausgange derselben die creatio als eine emanatio totius entis a causa universali (Ausfluß des Weltwesens aus der allgemeinen Ursache) bestimmt: Nomine creationis designamus emanationem totius entis a causa universali, quae Deus est.

„Ist nämlich die Welt ihrer Form nach identisch mit der Wesenheit Gottes; so ist auch dessen Schaffen nur als ein theilweises Entlassen seiner Wesenheit aus Ihm selber zu denken*). Diese primitive Emanation konnte nun freilich der secundären (die particuläre genannt im Gegensatze zu jener, als der universellen) entgegengesetzt und demnach von ihr ausgesagt werden: daß sie das von sich ausschließe, was die secundäre einschließt, nämlich

*) Nach dem Vorgange des Aristoteles ist nämlich Gott dem h Thomas die reine Energie, ein Selbstdenken, das zugleich Selbstthat ist. Die Selbstbetrachtung Gottes wäre jedoch nicht vollständig, wenn Gott sich nur in seiner Selbstgleichheit wüßte. Auch in seiner Selbstähnlichkeit muß und will er sich erkennen, d. i. nach allen Arten seiner Mittheilbarkeit zum Behufe seiner Verähnlichung durch die Geschöpfe.

Wenn aber Gott reine Energie und Mittheilbarkeit ist, so haben wir es mit einem Systeme der Emanation zu thun. Und in der That nennt Thomas die Schöpfung die Emanation alles Seins von der allgemeinen Ursache (. . . hanc quidem emanationem designamus nomine creationis) und fügt erläuternd hinzu: Wie die Zeugung des Menschen aus dem Nichtsein oder dem Nichtmenschen geschehe, so die Creation, welche Ausfluß des ganzen Wesens ist, aus dem Nichtsein oder Nichts. (Sicut igitur generatio hominis est ex non ente, quod est non homo, ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente, quod est nihil.) Aber

die Voraussetzung eines Dinges (Wesens), versteht sich derselben Art, d. h. eines solchen, was eben so emanirend gewesen, wie jetzt das Gezeugte, Emanirte ist.

„Si consideratur emanatio totius entis universalis a primo principio; impossibile est: quod aliquod ens praesupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil, quod nullum ens.

„Und was ist gewisser, als mit St. Thomas zu sagen: der erste Mensch hatte den Menschen nicht zu seiner Voraussetzung; aber eben so richtig ist es, zu sagen, daß Gott der Erzeuger (emanator) desselben gewesen sei. Das Genus ist wohl in der Art, nicht aber diese als solche in dem Genus; da das, was sie zur Art macht, das ist, was das Genus nicht an sich trägt.

„Aus dieser aufgestellten Bestimmung des christlichen Schöpfungsbegriffs erklärt sich nun auch, wie sich der Doctor angelicus nicht dazu entschließen konnte: entweder die Ewigkeit der Welt oder die zeitliche Entstehung derselben zu beweisen, dafür aber den Satz aufstellte: „Mundum coepisse — sola fide tenetur."

„Denn hatte einmal die Creation (auch die manifestatio Dei ad extra genannt) mit der manifestatio ad intra (der Dreieinigkeit) die Emanation gemein; so konnte von der Creation die Ewigkeit eben so, wie von der Dreipersönlichkeit, ausgesagt werden; aber auch umgekehrt konnte von dieser die Entstehung in der Zeit (versteht sich in einer unvordenklichen, der Weltschöpfung

---

nicht nur das Sein des Universums, sondern eines jeden Theils desselben fließt von Gott selbst aus: Cum enim omne esse cujuslibet rei effluat ab ipso Deo, non solum universi, sed cujuslibet partis ejus . . . S. Trebisch l. c, S. 68 ff.

vorangegangenen) behauptet werden. Fragt man sich nun weiter: was diesem Dilemma gegenüber dem Axiom: Sola fide tenetur, coepisse mundum, sammt seiner Kehrseite: Trinitatem non coepisse sola fide tenetur, bedeute, von welchem Gehalte es in der Theologie als Wissenschaft sei? so wird freilich die Antwort sehr kleinlaut ausfallen. Wir dürfen uns auch gar nicht wundern, (da seit Thomas von Aquin in und außer der alten Kirche für die Begründung des Schöpfungsbegriffs von Philosophen und Theologen so viel wie nichts geschehen ist), wenn die Theologie des Pantheismus in der Gegenwart den Mund zu voll nimmt; sei es, daß sie der Entstehung der Welt entweder durch Emanation und Effulguration oder blos durch Separation des ursprünglich und ewig Geeinten das Wort redet.

„Aber was ist nun zu thun? werden Jene fragen, die sich lieber Kirchenväter (patres ecclesiae) als Kirchenlehrer (Doctores ecclesiae) nennen hören. Der alte gute Rath: criminare audacter — will, auch treu befolgt, nicht recht verfangen; statt des bekannten: semper aliquid haeret, bleibt nichts hangen.

„Was hilft es zu sagen: daß die pantheistischen Systeme, wie die Pilze über Nacht auf dem Miste, hervorwachsen, wenn sich auf der eigenen Hausflur kein Ziegenbart, geschweige eine Morchel blicken läßt? Was fruchtet es: den Mantel der deutschen Philosophie als Quodlibet aus indischen Lappen kunstreich mittelst germanischen Zwirns und Nadel zusammengeheftet zu verschreien, so lange Hegel's Urtheil über indische Leistungen noch im frischen Andenken lebt?

„Oder sollen wir uns gar verkriechen und den Athem an uns

halten, bis der sich ins Mittel legt, der einst den Stürmen und Wogen des Meeres gebieten konnte? Dieser aber ist auch der Strenge, der selbst da zu ernten gesonnen ist, wo er nicht ausgesäet hat, und dem schalkhaften Knechte zuruft: „„Aus deinem Munde richte ich dich, Taugenichts!““

„Wollen wir aber den Thomistischen Machtspruch fahren lassen, so haben wir vollends das Heft aus den Händen gegeben. Und wenn jener auch in der Wissenschaft nicht mehr zählt, als jeder andere Gewaltstreich, so ist dieser doch noch besser, als ein Wasserstreich. Und wer weiß, was aus der sola fides — dieser ehrwürdigen Matrone im Witwenschleier — noch Alles werden kann; so lange es selbst unter den Philosophen noch Leute gibt, denen man es ansieht, daß sie nicht abgeneigt sind, mit ihr abermal ein eheliches Bündniß einzugehen, wie in den Tagen des großen Dominicaners . . .

„. . . . Wie wäre es denn, wenn die alte und neue scholastische Theologie nur deßhalb außer Stand gewesen, etwas Verständliches über den christlichen Schöpfungsbegriff vorzubringen, weil sie bei Plato und Aristoteles philosophische Collegien gehört, welche Beide ihr Heroenthum in der antiken Philosophie nur der Vollendung des begrifflichen Denkens zu danken haben, welches aber als solches nicht einmal auf den Gedanken eines Gottes, geschweige auf den eines Schöpfers kommen kann, weil es nicht einmal das Sein als solches zu denken im Stande ist; da dieser Gedanke ausschließlich nur dem Geiste im Menschen, nicht aber der Naturpsyche in ihm eignet. Mit Hilfe desselben haben jene Denker allerdings den Polytheismus zerstört, im Monotheismus aber

doch nichts Edleres geleistet, als daß sie das Verhältniß Gottes zur Welt nach dem Typus des logischen Begriffes bestimmten.

„Unter dieser Kategorie aber findet nicht einmal die Ahnung viel weniger der klare Gedanke von einer Schöpfung einen Unterstand, und so erklärt sich's leider! wie selbst die scholastischen Theologen, sowohl als Realisten wie als Nominalisten, nichts Verständliches über diesen Gegenstand vorbringen konnten.

„Was folgt aber hieraus für Eure Verlegenheit? Wolltet ihr die sola fides abermal vermählen, so hütet euch, sie abermal mit dem Begriffe zu copuliren! Nur von der Idee allein habt ihr nicht zu fürchten, das sie ihrer theuren Ehehälfte untreu werde."

Wenn nun Günther diese ideele Rechtfertigung des Schöpfungsdogma's versucht und zu Stande gebracht hat (s. ebend. S. 526 f.), während der Scholastik diese wissenschaftliche Rechtfertigung durch ihre philosophischen Principien unmöglich gemacht war (sola fide tenetur); war es dann klug und war es bescheiden von Hrn. Cl., wenn er mit dem scholastischen Balken des „Mundum coepisse sola fide tenetur" im eigenen Auge, wegen eines Splitters, den er im Auge G.'s zu erblicken glaubte, das anathema sit! gegen ihn schleuderte?? *)

Ja, selbst dann, wenn das Licht, welches G.'s Speculation über die Schöpfung aus Nichts ausgegossen hat, noch nicht alle Tiefen beleuchtet hätte; so würden doch seine angestrengten und

*) Hr. Clemens scheint übrigens keine Ahnung davon zu haben, daß auch Thomas v. Aq. den Act der Schöpfung einen ewigen nenne. Z. B. Sum. II. 11, 44: „Utut creatio simul perfecta fuerit in instanti quatenus est actio Dei aeterna; ostensio tamen creationis fieri non potuit, nisi successive ad captum intellectus humani." (Vergl. S. 230 u. f.)

gründlichen Bemühungen, den immer von Neuem wiederholten Vorwurf unserer berühmtesten Philosophen: „die Creationssysteme seien ein Schandfleck der Speculation, weil noch Niemand ein gescheidtes Wort über jene Schöpfung aus Nichts vorgebracht habe," zum Schweigen zu bringen, den Dank der Katholiken und nicht Schmähung verdienen.

Ja, wenn G. nichts als die Eine Hauptsache, worauf es bei jeder zukünftigen Schöpfungstheorie ankommt, aufgedeckt hätte; so dürfte er schon die Anerkennung und Bewunderung aller denkenden Christen in Anspruch nehmen. Und diese Hauptsache liegt in dem Nachweise: daß der Inhalt der formalen Weltidee in contradictorischem Gegensatze stehe zur realen Gottesidee, und daß der Act der Realisation derselben wohl zu unterscheiden sei von dem Acte der Selbstrealisation Gottes; daß somit auch die wirkliche Welt ein wesentlich Anderes als Gott sei; sie liegt aber nicht in der Beantwortung der Frage: wann Gott geschaffen habe? Denn das Wann kann nicht entscheiden über das Wie. Oder wie G. in den Juste-Milieus S. 216 sagt: „Der Krondiamant blitzt allein in der Frage: Wie muß jene Realisirung (der Idee des Nichtabsoluten) sich effectuiren?" Vgl. Vorsch. I. S. 136. Eur. u. Her. S. 513. Seine Antwort aber auf jene Frage: Wann? kann ich schließlich in den Worten zusammenfassen: „Einst hat sich die Gottheit entschlossen zur Uebersetzung des Nichtichgedankens aus seiner ursprünglichen Formalität ins Wesen, ins objectiv-reale Sein ... Unter diesem Entschlusse ist aber keine Willkür zu verstehen, die nur dem creatürlichen Geiste zu eigen ist ... Und unter jenem Einst ist kein Zeitmo-

ment im gewöhnlichen Sinne zu verstehen ... Folglich muß zwar gesagt werden, daß Gott in der Zeit geschaffen habe; an und für sich aber sind Zeit und Raum nur die Momente in der Lebensentfaltung jeder Substanz (der absoluten wie der relativen), und nur im uneigentlichen Sinne können jene Begriffe da gebraucht werden, wo der Gegensatz zwischen absolutem und creatürlichem Leben zu bezeichnen ist, insofern jenes auch als Erscheinen durch sich gedacht werden muß, wenn es als Sein durch sich (Sein schlechthin) gedacht ist; nicht so das Letztere." Thomas a scrupulis. S. 143—45.

Es hat aber G. weit mehr gethan, als daß er die Wesensverschiedenheit von Welt und Gott bewiesen; er hat die Gegner der christlichen Schöpfungslehre in ihre geheimsten Schlupfwinkel verfolgt, und sie aus allen ihren Positionen verdrängt. Und er hat, nachdem er den Schutt des Pantheismus weggeschafft, dem Creatianismus eine feste Burg gebaut auf dem Fundamente der Selbst- und Gotteserkenntniß.

Hr. Cl. aber, dem die allergewöhnlichste Klugheit so fern zu liegen scheint, als der wissenschaftliche Ernst und die Bescheidenheit, kommt von seinem Hirngespinnste, daß G. den Irrthum der Gleichewigkeit der beiden Offenbarungen mit Origenes theile, zu der Schlußfolgerung: „Die dualistische Philosophie hängt also näher mit der heidnischen neuplatonischen Philosophie zusammen, als ihr Urheber sich träumen läßt." Ich aber meine (um von der stupenden Gedankenlosigkeit dieser Schlußfolgerung zu schweigen), daß Hr. Cl. noch viel zu jung an Alter und an Wissenschaft sei, um den katho-

lischen Nestor der Philosophie aus seinen „Träumen" aufwecken zu dürfen.

Und was lehrt denn Origenes? Er sagt an der angezogenen Stelle: „Die göttliche Natur kann nie unthätig, die Güte nie ohne Wohlthun, die Allmacht nie ohne Allherrschaft sein. Wenn uns dieses vorgehalten wird, die wir mit der Schrift lehren, daß die Welt in der Zeit geworden sei, so antworten wir: nicht damals erst, als Er diese sichtbare Welt gemacht hat, hat Gott zu schaffen angefangen; sondern wie nach dem Untergange dieser Welt eine andere Welt sein wird, so glauben wir, daß auch vor ihr andere Welten dagewesen seien." *)

---

*) In der Stelle περὶ ἀρχῶν I. 5. 3. sucht Origenes diejenigen zu widerlegen, welche sagen: „Si coepit mundus ex tempore, quid ante faciebat Deus, quam mundus inciperet? Otiosam enim et immobilem dicere naturam Dei, impium est simul et absurdum, vel putare quod bonitas aliquando bene non fuerit, et omnipotentia aliquando non egerit potentatum. Hoc nobis obiicere solent dicentibus mundum hunc ex tempore coepisse et secundum scripturae fidem annos quoque aetatis ipsius numerantibus . . . Nos vero consequenter respondebimus observantes regulam pietatis et dicentes, quoniam non tunc primum, cum visibilem istum mundum fecit Deus, coepit operari, sed sicut post corruptionem huius erit alius mundus, ita et antequam hic esset, fuisse alios credimus.

Und dazu bemerkt Huetius (l. c. II., 12, 4, 5 et 6), nachdem er diejenigen citirt hat, welche diese Lehre bekämpft (den Methodius ap. Phot. cod. 235, Hieronymus ep. ad Avit. 59 c. 2, Orosius commonitor. ad August., Augustinus adv. Origenistas): „Est praeterea et illud in ecclesiastica praedicatione, quod mundus iste factus sit, et a certo tempore coeperit, et pro ipsa sui corruptione solvendus. Quid tamen ante hunc mundum

Und „diesen Irrthum“ soll G. „mit Origenes theilen;“ ja Origenes soll „sich nicht einmal so grell wie G. ausgedrückt“ haben??

Nach Origenes schafft Gott von Ewigkeit und in alle Ewigkeit, Er hat nie angefangen und wird nie aufhören zu schaffen, weil er der Allwirksame ist. Nach G. verwirklicht Gott ewig sich selbst; und in dieser Selbstverwirklichung ist die in seiner Natur (Wesenheit) liegende absolute Wirksamkeit erfüllt, vollendet; seine göttliche Natur, als eine absolut wirkende, verlangt keine weitere Wirksamkeit. Und wenn er nun doch noch ein anderes Werk (die Schöpfung) vollbringt, so thut er es aus reiner Liebe, die nicht nichtvorsein kann; und thut es ein für allemal.

Hr. Dr. Cl. kommt nach dieser Abschweifung wieder auf die Nothwendigkeit der Weltschöpfung zurück. Mit dem, was er hier zunächst dem G. vorrückt, hat es sachlich seine Richtigkeit. Es

---

fuerit, aut quid post mundum erit, jam non pro manifesto multis innotuit: non enim evidens de his in ecclesiastica praedicatione sermo profertur.“

Uebrigens hat schon Augustinus denjenigen, welche die Frage aufwarfen: „Was that Gott, ehe er Himmel und Erde erschuf?“ geantwortet: „Erkennen mögen sie, daß ohne Schöpfung keine Zeit sein könne, und aufhören, so vernunftwidrig zu sprechen. Streben mögen sie auch nach jenen Dingen, die voran sind, und einsehen, daß Du, der ewige Schöpfer aller Zeiten, vor allen Zeiten bist, und daß keine Zeit Dir mit-ewig ist, auch kein Geschöpf Dir gleich-ewig sein kann, selbst wenn es eines gäbe, das früher als die Zeiten erschaffen wäre.“ Confess. XI. 10.

Günther aber antwortet auf die Frage: was geht unserer Zeit vorher? Die Ewigkeit oder die Zeit Gottes, die absolute Zeit. Und auf die Frage: was that er, ehe er Himmel und Erde erschuf? Er verwirklichte sich selbst und zwar von Ewigkeit her.

ist wahr: daß nach G. „die Creatur als Nichtich Gottes," aber auch „nur" *) als Nichtich, „das Du Gottes ist," so wie: daß sie als Nichtich oder Contraposition des absoluten Ich nur Eine sein, und nur in diesem Sinne auch die beste genannt werden kann; und daß also Gott bei der Schöpfung keine Wahl zwischen verschiedenen Weltideen hat. Schade aber für Hrn. Cl., daß sich aus diesen Sätzen nur eine Ehrenpforte für G.'s Philosophie aufrichten läßt.

Oder — gibt es nach Hrn. Cl. auch mehrere mögliche Gottheiten, so daß die wirkliche Gottheit aus jenen möglichen sich Eine willkürlich herausgewählt hätte? — Sie, die selber dann eine nur mögliche wäre?? Hört Gott auf, das von den Scholastikern sogenannte ens necessarium, von G. und Anderen aber als schlechtweg bezeichnete Sein zu sein, das nicht nicht (und auch nicht anders, als es ist) sein kann??

Wenn es aber, wie nur Ein Sein schlechtweg, so auch nur Einen bestimmten, den dreipersönlichen Gott des Christenthums gibt und geben kann: kann es dann mehr als Ein Gegen- oder Ebenbild Gottes geben? Kann es von Einer bestimmten Position mehr als Eine bestimmte (ideelle) Negation kann es zu dem Einen Absoluten mehr als Ein Nichtabsolutes geben?

---

*) Dieses „Nur als Nichtich" steht ausdrücklich an der citirten Stelle; Herr Clemens hat es aber nicht aufgenommen. „Als Ich" nämlich hat die Gottheit ihr „Du" an und in sich selber, jede der drei göttlichen Personen an jeder der anderen; und „nur als Nichtich" ist die Creatur das Du Gottes.

Hat endlich Hr. Cl. bedacht, aus welcher Quelle das Gerede von den unendlich vielen möglichen und der einen besten Welt geflossen ist? Ist es nicht hervorgeflossen aus dem rein begrifflich gefaßten Subsumtions- und Gradationsverhältnisse zwischen Gott und Welt? Und ist damit eine vernünftige und christliche Creationslehre vereinbar? Negirt selbst der Leibnitzische Optimismus nicht die Schöpfung?

Und wie Hr. Cl. vergessen hat, die Behauptung von dem Einen Nichtich des Einen absoluten Ich als eine unvernünftige und die gegentheilige als eine grundgescheidte zu beweisen; so hat er auch vergessen, die Unkirchlichkeit derselben darzuthun. Oder sollte dieses in den Worten geschehen sein: „Wieder ein Origenistischer und zwar aus dem Neuplatonismus geschöpfter Irrthum."

Ich habe die citirte Stelle (Huetius Origeniana II. 1. 2.) nachgeschlagen, und nichts in derselben gefunden, was verschieden wäre von dem auf S. 81 von Dr. Cl. citirt Vorkommenden. „Methodius (heißt es nämlich) habe (nach Photius) an Origenes getadelt, daß derselbe lehre: Gott könne nur dann immer allmächtig (παντοκράτορα) gewesen sein, wenn immer Solches gewesen sei, was unter seiner Macht gestanden (κρατούμενα), und von ihm gesetzt worden sei." Hierauf habe ich aber schon oben (S. 56) geantwortet.

Da aber Hr. Cl. auf der zweitvorhergehenden Seite ins Lästern hineingerathen ist, so kann er nicht umhin, auch hier wieder mit „schmählicher Verhöhnung der altchristlichen, katholischen Lehre von der Freiheit Gottes im Schaffen" um sich zu werfen.

Kann aber, frage ich mich erstaunt, etwas verhöhnt werden, was gar nicht existirt? Ist die schmähliche Verhöhnung einer

katholischen Lehre möglich, die nicht katholische Lehre ist? Oder kann Hr. Cl. beweisen: es sei katholische Lehre, daß Gott mit Freiheit, mit Freiheit in seinem und seines gelehrten theologischen Freundes Sinne, d. i. mit Wahlfreiheit, also mit derjenigen Freiheit, welche die Lebensform des creatürlichen Geistes ist, geschaffen habe? Kann er beweisen, daß die katholische Kirche einen solchen Anthropomorphismus lehre?

Und was sagt denn G. an der incriminirten Stelle der Süd- und Nordlichter? Nachdem er gezeigt hat: daß der Urgedanke Gottes von allem creatürlichen Sein und Leben kein anderer sei, als die Anschauung von der Negation Seiner selbst, da der Gedanke von der Affirmation Seiner mit seinem absoluten Sein als absolutes Wissen um sich, absolut zusammenfalle, fährt er S. 215 f. fort:

„Muß aber Gott jenen Gedanken in seiner Formalität auch realisiren — d. h. ins reale Sein übersetzen? Was gewinnt die Theologie, was verliert Gott dabei, wenn sie diese Frage bejaht? Hört Gott etwa auf Gott zu sein, wenn er einen Gedanken realisirt, der aus seinem ewigen Leben lebendig herauswuchs, und den er ins Sein und Leben übersetzen muß, weil er mit dem absoluten Sein und Leben innigst verwebt und zusammengewachsen ist? — Sollte aber die Uebersetzung desselben ins Sein ihn beeinträchtigen; so wäre er ja auch schon als absolutes Leben beeinträchtigt, — da er dieses ja nicht leben, d. h. real affirmiren kann, ohne dasselbe zugleich in sich formal zu negiren.

Wer kann sich aber ein Sein durch sich anders als in und von sich beschränkt denken? Niemand als der Narr.

„Oder hört Gott vielleicht auf aus Liebe zu erschaffen, wenn er erschaffen muß? Kann es für Ihn ein anderes Muß geben, als das in Ihm ist, und ihn zur Selbstanschauung seiner selbst bewegt, und das Gott zum dreipersönlichen Gotte erhebt? Wenn Gott sich und sein ewiges Leben liebt; kann er etwa das nicht lieben, was mit jenem seinem Leben wenn auch nur als Gedanke doch innigst verwebt ist, und zwar so, daß dieser Gedanke, eben so sein Sein voraus-, wie dieses jenen Gedanken nachsetzt??

„Und eben weil dieser Gedanke unzertrennlich vom Leben und Sein Gottes ist; so realisirt Gott jenen Gedanken, damit er zum Sein und Leben so werde, wie Gott außer, aber nicht ohne jenen Gedanken, Sein und Leben war. Kurz: Was durch Gottes Sein und Leben ist, kommt zum Sein und Leben; darum auch der Gedanke absoluter Unpersönlichkeit."

Wie doch die Urtheile der Menschen auseinandergehen? In denselben Worten, die Hr. Cl. als eine schmähliche Verhöhnung der katholischen Lehre an den Pranger stellt, kann ich nur den Anlauf zu einer Theodicee erblicken, ähnlich derjenigen in den Worten des Apostels: „O der Tiefe des Reichthums von Gottes Weisheit und Wissenschaft! Wie unerforschlich sind seine Rathschlüsse, wie unergründlich seine Wege! Denn Wer hat des Herren Sinn durchschaut? oder Wer ist sein Rathgeber gewesen? Oder Wer hat Ihm zuvor gegeben, daß ihm wieder vergolten würde? denn aus Ihm und durch Ihn und zu Ihm hin ist Alles! Ihm sei

Ehre in Ewigkeit! Amen." (Röm. 11, 33 ff.) Denn was sagt S. in obiger Stelle anders als: Wollet nicht mit menschlicher Elle Gottes Großthaten messen, wollet nicht mit Eurer Willkür Gottes Schöpfungsthat verwechseln, denn in Ihm selber allein, in seiner absoluten Selbstbestimmung ist gegründet Alles, was Er selber und Alles, was nicht Er selber, aber durch ihn, außer ihm ist und lebt! Muß Gott schaffen? Wer fragt so? Muß Gott lieben, was ewig in ihm ist, ohne Er selber zu sein; muß Gott lieben, was mit seinem Leben, wenn auch nur als Gedanke, innigst verwebt und zusammengewachsen ist; muß er sein relatives Du lieben, Er, der die Liebe und Uneigennützigkeit Selber ist? und muß Er es aus Liebe verwirklichen? Schafft darum Gott mit Nothwendigkeit? Wollet auch nicht Gottes Wesen und Leben dadurch mißverstehen, daß ihr ein Gesetz der von ihm erschaffenen Natur in Ihn hineinschwärzet! Oder kann es für Gott ein anderes Muß geben, als das in Ihm ist, und das ihn zur Selbstanschauung bewegt? Gibt es für Gott ein anderes Müssen, als die Selbstbestimmung seinem Wesen gemäß? Schweiget daher lieber von Nothwendigkeit wie von Freiheit; wollet Ihm keine Namen geben, womit er seiner Creatur gerufen; sondern bekennt schlichtweg: Gott, das absolut reale, und darum uneigennützig liebende Wesen realisirt den Gedanken von seinem Nichtich, damit dieser zum Sein und Leben werde, wie Er selber ohne diese Realisirung Sein und Leben ist! Saget: der Gedanke, welcher durch Gottes Sein und Leben ist, kommt auch durch Gott zum Sein und Leben!

Und in dieser Verwerfung aller Zufälligkeit und Aeußerlichkeit,

aller Nichtabsolutheit der Schöpfungsthat, erblickt Hr. Cl. eine schmähliche Verhöhnung der alten christlichen, katholischen Lehre von der Freiheit Gottes im Schaffen? Wenn Gott, wie Ihr sagt, frei, absolut frei ist im Schaffen, so ist er frei sowohl von äußerer Naturnothwendigkeit als von menschlicher Wahlfreiheit, frei von Allem, was nicht Er selber ist; gebunden aber ist er an sich selbst, an die Selbstbestimmtheit seines Wesens durch sich selbst. Diese (negative) Freiheit lehrt die Kirche, und keine andere; diese Freiheit lehrt G., und keine andere, wenn er sagt: „Kann es für Gott ein anderes Muß geben, als das in Ihm ist?" Merkwürdig, daß auch hier wieder Professor Dieringer in schreiendem Widerspruche zu seinen sonstigen Auslassungen über Gottes Wahlfreiheit, nicht umhin kann, fast wörtlich dasselbe, was G., zu behaupten: „In allen Relationen Gottes zu Anderem ist also für ihn kein anderes Muß, als das negative durch die Bestimmtheit seines Wesens gesetzte; er kann zu Anderem in alle möglichen Relationen treten, nur in keine solchen, wodurch der Begriff seines eigenen Wesens verletzt würde." (l. c. S. 164.) Dieser Begriff aber seines eigenen Wesens wird verletzt durch die Hineintragung sowohl der (creatürlichen) Wahlfreiheit als Nothwendigkeit.

Noch einmal sei es daher für Hrn. Cl. wiederholt, mag es auch noch einmal seinen Ohren, wie eine „schmähliche Lästerung und Verhöhnung" klingen: Was war das für ein Act, durch welchen die Welt geschaffen ist? War es ein Act freier Wahl oder unfreier Nothwendigkeit? Es war weder das Eine, noch das

Andere, weil in Gott, der so wenig (creatürlicher) Geist, als Fleisch ist, weder eine Willkür noch eine blinde Nothwendigkeit denkbar ist. Zwar haben manche Theologen beide Qualitäten, Nothwendigkeit und Freithätigkeit, auf die beiden Offenbarungen Gottes (die manifestatio ad intra und ad extra) vertheilt; aber offenbar mit keinem anderen Rechte, als mit welchem man den Anthropomorphismus höheren Styles in die Metaphysik eingeschwärzt hat, in welcher (wie G. sagt) die Begriffe von absoluter Nothwendigkeit (für die Selbstverwesentlichung) und absoluter Freithätigkeit (für die Weltverwirklichung) gerade so viel wiegen, als ein hölzernes Eisen. Anstatt dessen muß eine doppelte Willensäußerung, deren eine die andere zu ihrer Voraus-, resp. Nachsetzung hat, in Gott unterschieden werden, ein Wille der Selbstverwesentlichung in drei Personen und ein Wille der Personen als solcher, oder noch scholastischer Ausdrucksweise: ein Wille zur manifestatio ad intra und ein Wille zur manifestatio ad extra. Nur letzterem, dem persönlichen Willen, kann die Welt ihre Entstehung verdanken. Und wenn nun G. sagt: Gott habe die Welt schaffen müssen, so negirt er damit ebensowohl die Nothwendigkeit, welche im creatürlichen Dasein den Gegensatz zur Freithätigkeit bildet, als auch letztere, weil beide nur im relativen Sein ihre eigentliche Geltung haben, und daher nicht als Lebensformen auf Gott übertragen werden dürfen; affirmirt dagegen, daß es eine seinem Wesen entsprechende Selbstbestimmung des persönlichen Gottes zur Schöpfung gebe. *)

---

*) Hr. Clemens citirt auch noch eine lange Stelle von Papst, um

Nachdem ich nun aus G.'s Schriften, und großentheils aus den von Cl. selber citirten Stellen, die Richtnothwendigkeit und

---

demselben den Vorwurf zu machen, daß „er die unchristlichen Consequenzen aus seiner Lehre vermeiden wolle und dafür der Logik und dem gesunden Menschenverstande ins Gesicht schlage." (S. 85) — Ich habe es nun zwar blos mit Günther's Lehre zu thun; doch will ich um des Verstorbenen Ehre willen auch hierauf antworten. Den Verstoß gegen die Logik und den gesunden Menschenverstand findet Herr Clemens darin: „daß Gott (nach Papst's Worten) ohne Kundgebung Seiner durch die Schöpfung, ohne Setzung seines Richtich nicht als das absolute Sein (d. h. das absolute oder blos aus sich realsetzende Wesen) in jeder denkbaren Weise in die Erscheinung trete, sondern eine ungeheure Lücke neben sich habe; und daß Er anderseits doch der Schöpfung als eines Complementes seines eigenen absoluten Seins und Daseins nicht bedürfe." Also: Gott bedarf nicht der Schöpfung für sein eigenes absolutes Sein und Dasein, denn dieses ist absolvirt in der Dreipersönlichkeit; und doch ist ohne Schöpfung seine absolut realsetzende Macht (sein absolutes Sein) nach einer noch möglichen Seite hin nicht in die Erscheinung getreten, sondern hat eine noch unausgefüllte (nicht realisirte) Lücke neben sich. Hat hiedurch Dr. Papst der Logik und dem gesunden Menschenverstande ins Gesicht geschlagen? Wohl aber hat Herr Clemens der Redlichkeit und Gerechtigkeit ins Gesicht geschlagen. Denn 1) wandelt er die Worte: „Muß nicht Gott als das absolute Sein in jeder denkbaren Weise in die Erscheinung treten? und ist Er es (d. h. als das absolute Sein in jeder denkbaren Weise in die Erscheinung getreten) ohne Kundgebung Seiner durch die Schöpfung" — in folgende Worte um: Gott ist ohne Kundgebung Seiner durch die Schöpfung nicht das absolute Sein in jeder denkbaren Weise; und ebenso läßt er aus den Worten: „Gott bedürfe nicht der Schöpfung als eines Complementes seines eigenen absoluten Seins und Daseins," das Wort „eigenen" weg. Auf diese (d. i. in der unredlichsten) Weise begründet er die Sünde gegen die Logik und den gesunden Menschenverstand, indem er nun folgende

die Nichtewigkeit der Weltschöpfung, ja nachdem ich aus G.'s Principien die Unmöglichkeit nachgewiesen habe: daß derselbe die Nothwendigkeit und Ewigkeit des Schaffens lehren könne — wie nimmt sich da folgende Schlußäußerung des Hrn. Cl. aus? „Sie werden daraus ersehen, worauf ich Sie schon öfters aufmerksam gemacht habe, daß, wenn man die Freiheit Gottes im Schaffen leugnet, Pantheismus und Dualismus (auch wenn der letztere dem erstern äußerlich noch so schroff entgegensteht) doch nur zwei Aeußerste sind, die sich berühren, zwei Blüthen auf Einem und demselben Stamme, zwei entgegengesetzte Pole Einer und derselben Axe, Zwillingsbrüder, die, wenn man

---

zwei Sätze, die bei Papst nicht stehen, einander gegenüberstellt: Gott ist ohne Kundgebung Seiner durch die Schöpfung nicht das absolute Sein in jeder denkbaren Weise; und: Er bedarf der Schöpfung nicht als eines Complementes seines absoluten Seins. Wenn ferner der selige Papst in seiner Schrift „der Mensch und seine Geschichte" „die Nichtnothwendigkeit der Weltschöpfung aus irgend einem theoretischen (dialektischen) Grunde so vortrefflich dargethan hat," wie Herr Clemens selber eingesteht, warum hat letzterer sich denn keine Mühe gegeben, diese Nichtnothwendigkeit des Schaffens mit dem Schaffenmüssen in Einklang zu bringen, was doch wahrlich für einen unbefangenen, wohlwollend gesinnten Denker keine so schwierige Arbeit gewesen sein würde? Um so leichter hätte ihm dieses werden müssen, da er unmittelbar nach Papst aus Professor Merten's Metaphysik die Worte citirt: „daß es in Gott keine Wahl gebe, weil diese eine Unentschiedenheit des Willens voraussetze," woraus er ohne Weiteres die Schlußfolgerung hätte ziehen können: daß der Ausdruck „Schaffenmüssen" nur die Wahlfreiheit oder Willkür in Gott negiren, aber keineswegs deren Gegensatz, die Nothwendigkeit, affirmiren solle.

ihnen die Maske abnimmt, kaum mehr von einander zu unterscheiden sind.“ (S. 85 f.)

Wie muß es in dem Kopfe des Philosophen Cl., und wie muß es in dem Kopfe seines theologischen Freundes aussehen, wenn jener sich und diesen überreden konnte: daß, wenn man die Freiheit (d. h. die Wahlfreiheit) im Schaffen leugnet, Pantheismus und Dualismus nur zwei (kaum mehr von einander zu unterscheidende) Blüthen auf Einem und demselben Stamme sind? Solcher Oberflächlichkeit des Denkens ist mit Gründen nicht mehr beizukommen. Man könnte Cl., dem Philosoph, und seinem theologischen Freunde wohl nichts Besseres rathen als: Laßt doch endlich einmal ab von Euerer begrifflich sich fortspinnenden Gedankenlosigkeit, und setzt Euch in schweigender Ehrfurcht hin zu den Füßen Günther's, um von ihm zu lernen, was Euch vor Allem noththut, die Contradiction und Transcendenz der Idee in ihrem Verhältnisse zum Begriff.

Und wahrlich, sie dürften sich dessen nicht schämen, da sie ja auch nur G. den lustigen Einfall zu verdanken haben: Pantheismus und Dualismus seien zwei Blüthen auf Einem Stamme. Sie haben nämlich so etwas aus seiner Schule — freilich nur von fernher gehört und eben deßhalb nicht recht verstanden. G. war der Erste, der in seiner Schrift: „die Justemilieus in der deutschen Philosophie“ die Alleins- und die Allvielheitslehre als die zwei Pole der Speculation auf der gemeinsamen Basis des logischen Begriffs charakterisirte. Sie aber setzen ohne Weiteres

Dualismus statt Monadismus und machen es sofort wie die großen Kinder am Christabend mit den kleinen. Jene nämlich suchen diesen weis zu machen: daß die vergoldeten Nüsse auf dem Christbaume mit dem Tannenzapfen aus Einerlei Wurzel hervorwachsen.

V. Brief.

Einiges, was mit der Schöpfungslehre Günther's zusammenhängt.

Lieber Freund!

„Falsche Vordersätze, sagt Hr. Cl. am Schlusse seines 6. Briefes, führen zu falschen Schlußsätzen; abyssus abyssum invocat! Du wirst Dich also hier gefaßt machen müssen, wenn nicht den finstern Geist selbst zu schauen, der die Abgründe beherrscht, doch einige Windungen des Schweifes, der vom Drachenkopfe der „falschen Schöpfungstheorie" G.'s ausgeht. — Aber auch der Eingang (S. 88 f.) in diesen Brief läßt wenig Gutes hoffen, denn wir werden in demselben der „rationalistischen Scheu vor der Anerkennung des Uebervernünftigen" bezüchtigt.

G. spricht im „Zusammenhange" mit seiner Schöpfungstheorie:

1) Von einer primären und secundären Offenbarung. Dazu bemerkt nun Cl.: „G. nennt die eigentliche Offenbarung Gottes in der Geschichte (revelatio) kaum anders, als die secundäre Offenbarung im Gegensatze zur primären Offenbarung Gottes in der Schöpfung." (S. 89 f.) — Welche „befremdliche" und „bedenkliche" und „offenbar verwerfliche Neuheit," welche „Un-

gereimtheit!" (S. 89.) So etwas „darf in der kirchlichen Wissenschaft nicht zugelassen werden!" Etwas manierlicher klingt das folgende Räsonnement:

„Ich weiß nicht *), ob man (ganz abgesehen von dem Sprachgebrauche, welcher das Wort Offenbarung für die eigentliche, geschichtliche Offenbarung und den lebendigen Verkehr Gottes mit den Menschen geheiligt hat, und wonach dasselbe, auf die Schöpfung angewandt, in einem verschiedenen, uneigentlichen Sinne genommen wird) die Bezeichnung der Schöpfung als primärer Offenbarung Gottes, und die der eigentlichen Offenbarung Gottes als secundärer, womit der Begriff des untergeordneten und abhängigen verbunden ist, in der kirchlichen Wissenschaft zulassen könne; denn nicht nur ist die Schöpfung eine Offenbarung Gottes nur für Denjenigen, der sie zu deuten weiß; — wer aber hat die ersten Menschen in diesem von der Hand Gottes geschriebenen Buche, wie Cusanus die Schöpfung nennt, lesen, wer hat sie die Sprache, die Gott darin redet, verstehen gelehrt? — sondern sie ist auch, selbst wenn man leugnen wollte, daß Gott der Lehrer und Erzieher der ersten Menschen gewesen, aber als Christ die Nothwendigkeit der göttlichen Offenbarung in der Geschichte überhaupt auch in theoretischer Hinsicht anerkennt, eine solche,

---

*) Wenn ich manche der zwischengestreuten Clemens'schen Bemerkungen z. B. über „Coordination der Philosophie und Theologie," über „Leugnung von Geheimnissen unter den geoffenbarten Wahrheiten," sowie über obige „Scheu vor dem Uebervernünftigen" hier übergehe; so geschieht es, weil ich in einem spätern Briefe, der das Verhältniß von Glauben und Wissen besprechen soll, darauf zurückkommen werde.

der gegenüber die Benennung der eigentlichen Offenbarung als einer secundären, durchaus unstatthaft ist." (S. 90.)

Hr. Cl. hat vergessen, daß er nichts thun wollte, als „die Ergebnisse der G.'schen Speculation ganz einfach mit dem Lehrbegriff der Kirche zusammenstellen." (S. IV.) Er läßt sich hier auf ein Räsonnement ein. Er wird also wohl auch mit sich reden, vielleicht gar eines Bessern sich belehren lassen.

Also — die Schöpfung darf nicht in demselben Sinne, wie die Erlösung, d. h. sie darf nicht im eigentlichen Sinne eine Offenbarung Gottes genannt werden. Es verbietet dieses „der Sprachgebrauch."

Welchen Sprachgebrauch meint er, den vulgären oder den philosophischen? Wenn er den vulgären, den Sprachgebrauch des gemeinen Mannes meint, so hat er ganz Recht. Denn der gemeine Mann denkt nicht darüber nach, wie er selber zum Denken, zum Freiheitsgebrauche, überhaupt zu seinen Lebensäußerungen gekommen sei. Und weil er bei sich selber darüber keine Nachfrage hält, so kommt ihm auch nicht in den Sinn, daß die vor unsern Augen liegenden Naturerscheinungen als Offenbarungen des Naturprincips zu denken seien, und noch weniger: daß das Absolute in und außer sich — als Gott und als Schöpfer — sich offenbare. Er spricht vielmehr nur dann von einer Offenbarung, wenn Jemand einem Andern etwas mittheilt, was dieser ohne solche Mittheilung nicht weiß. Wenn aber Hr. Cl. sich auf diesen Standpunkt des gemeinen Mannes stellt, und nur diese Offenbarung eine eigentliche nennt; so beraubt er selber sich des Rechts, auf dem wissenschaftlichen Areopage ein Wort mitzureden. Denn im philo-

sophischen Sprachgebrauche, — und auf diesen kann es doch einzig und allein bei philosophischen Bestimmungen ankommen — werden gerade diejenigen Bethätigungen, durch welche ein Sein sich selber offenbar wird, zunächst und eigentlich Offenbarungen genannt. Ich habe nicht einmal nöthig, zur Erhärtung dessen auf die neueste Philosophie einzugehen, und etwa an das Hegel'sche Ansich- und Fürsichsein zu erinnern, ich brauche nur auf das in dem Briefe über die Trinität Bemerkte zurückzuweisen, und insbesondere daran zu erinnern: daß die Scholastiker eine Offenbarung Gottes nach Innen und nach Außen (manifestatio Dei ad intra und ad extra) unterschieden haben. Und wenn es auch wahr ist, was G. in den Januskӧpfen S. 286 sagt: „Der Scholastik war die Idee von der Schӧpfung (Creatio) als einer Offenbarung im eigentlichen Sinne des Wortes noch fremd. Und nur im uneigentlichen Sinne wurde sie eine locutio Dei genannt, weil die Creation nicht zu dem Endzwecke von Gott ausgegangen sei, um zu offenbaren ea, quae habuit in mente. Antoin: de fide Sect. II." — so hätte doch Hr. Cl. die weiteren Worte G.'s beherzigen sollen: „Und keine bessere Sprache führen Jene in unseren Tagen, die das Charakterzeichen des Christenthums in dem Inbegriffe aller Offenbarungen finden wollen; da doch im Christenthume vor Allem und nach allen Richtungen die nova creatura im zweiten Adam zählen sollte, weil sie auch allein bezahlt hat."

Gewiß ist doch die sogenannte Offenbarung Gottes nach Innen wie die erste so auch eine eigentliche Offenbarung, weil die Offenbarung dessen, was Gott als absolutes Sein ist und

vermag. Wer diese Bethätigung des absoluten Seins in drei Personen nicht als eine eigentliche Offenbarung gelten lassen wollte, der würde von gar keiner eigentlichen Offenbarung mehr reden können, weil sie die Grundvoraussetzung und das Ur- und Vorbild für alle anderen möglichen Offenbarungen ist. Wenn aber Dr. Cl. schon die Schöpfung (manifestatio ad extra) nicht als eine eigentliche Offenbarung anerkennen will, weil sie „an sich nur eine Offenbarung für Denjenigen sei, der sie zu deuten wisse;" so kann ich doch nicht umhin, die Frage an ihn zu richten: ob die Schöpfung nicht auch dann eine Offenbarung Gottes, und zwar eine Offenbarung im eigentlichen Sinne sei und bleibe, wenn auch kein Mensch und kein Engel sie zu deuten wüßte? Denn Einer wäre ja doch da, der sie zu deuten und am besten zu deuten weiß, Gott selber. Dieses Moment hat unser Criticus auf seinem vulgären Standpunkte übersehen: daß nämlich die Schöpfung zunächst eine Offenbarung wie Gottes so auch vor und für Gott sei (Universa propter semetipsum operatus est Dominus), indem dieser vor und für sich selber zur Offenbarung brachte, was er in seiner Dreipersönlichkeit durch sein bloßes Wissen und Wollen vermag. Eine Offenbarung aber an und für Andere kann die Schöpfung zunächst nicht sein, weil diese Anderen durch die Schöpfung erst gesetzt werden. „Wenn die Gesammtcreatur (das geschöpfliche All) als formale Idee Gottes auch eine Offenbarung Gottes vor wie nach ihrer Uebersetzung ins reale Sein ist, und wenn diese realisirte Idee als factische Creatur in ihrer Lebensentfaltung darauf angewiesen ist: sich eben als jene Idee zu wissen; so ist allerdings diese subjective Operation die Conditio sine qua

non alles anderen Wissens und Verstehens in Bezug auf alle übrigen Vorgänge zwischen Gott und der Creatur."

„Diese Setzung creatürlicher Wesen ist demnach keineswegs ein bloßes, wenn auch nothwendiges Vehikel zur Offenbarung (wie etwa der Schattenspieler einer festen Hinterlage bedarf, um seinen Gedanken Gestalt zu geben und so an den Mann zu bringen); sondern jene ist als solche schon eine Offenbarung. Mit dieser Behauptung ist zwar eine zweite gar nicht ausgeschlossen: daß Gott nämlich Niemanden außer ihm beseligen könne, wenn außer ihm Nichts vorhanden ist; aber nichtsdestoweniger ist und bleibt die Creatur eine Offenbarung, vor wie nach und ohne alle Beseligung durch und in ihrem Schöpfer." Süd- und Nordlichter. S. 134.

Eben so in Peregrin's Gastmahl S. 163: ... „Ist denn der Mensch nicht auch ein Theil des Universums, in welchem und für welches sich Gott bereits geoffenbart hat? Oder sind Geist und Natur als solche vielleicht noch gar keine Offenbarungen Gottes, sondern nur die Objecte, an welche die Offenbarung Seiner erst ergehen soll, und die deßhalb früher dasein müssen, als Gott sich ihnen kund geben kann?"

Und wenn die Schöpfung für die Geschöpfe eine Offenbarung Gottes nur dadurch werden kann, daß sie dieselbe „zu deuten wissen"*); so kann auch die Offenbarung Gottes in der Ge-

*) Was bezweckt aber unser Kritiker mit der beigefügten Bemerkung: „Wer aber hat die ersten Menschen die Sprache, die Gott in dem Buche der Schöpfung redet (also wäre die Schöpfung doch ein

schichte nur dadurch eine Offenbarung für den Menschen werden: daß dieser sie als eine Offenbarung Gottes erkennt und anerkennt. Und so wenig durch diesen Umstand die geschichtliche Offenbarung zu einer uneigentlichen oder Nichoffentbarung Gottes werden kann, so wenig auch die schöpferische Offenbarung Gottes.

Es gibt aber auch noch einen biblischen und somit theologischen Sprachgebrauch, und diesen scheint Dr. Cl. ebenfalls nicht zu kennen. Es schreibt nämlich der Apostel Paulus im Römerbriefe I. 19 u. f.: „Das Erkennbare Gottes ist unter ihnen offenbar (φανερόν, manifestum); Gott hat es ihnen geoffenbart (ἐφανέρωσε, manifestavit). Denn sein Unsichtbares wird seit der Schöpfung der Welt in dem Geschaffenen (per ea quae facta sunt) als ein Erkennbares geschaut (νούμενα καθορᾶται, intellecta conspiciuntur): Seine ewige Macht nämlich und Gottheit."

Mit diesen Worten bezeichnet der Apostel die Schöpfung ausdrücklich als eine Offenbarung Gottes, als eine Offenbarung

---

„von der Hand Gottes geschriebenes Buch" und eine von Gott „geredete Sprache," also doch eine Offenbarung!!) verstehen gelehrt?" und: „Selbst wenn man leugnen wollte, daß Gott der erste Lehrer und Erzieher der ersten Menschen gewesen." Hat er damit Günther'n einen Puff versetzen wollen? Ist ihm keine von den zahlreichen Stellen in Günther's Schriften bekannt, worin dieser die biblische Lehre, daß Gott der Lehrer und Erzieher der ersten Menschen gewesen, wissenschaftlich begründet und erhärtet? Aber freilich — Günther weiß nicht blos von dem Einen, dem göttlichen Factor für die Verständigung des Menschen über das Geschöpf und den Schöpfer, er kennt auch den andern Factor, welcher kein anderer ist, als der selbstbewußte Geist des Menschen.

nicht nur Seiner Macht (Allmacht), sondern Seiner Gottheit selber (nach G.: des persönlichen Gottes); weßhalb die Heiden, wenn sie dem wahren Gott nicht huldigen, der doch für sie aus jener Seiner Offenbarung erkennbar ist, keine Entschuldigung haben.

Wenn nun nicht bezweifelt werden kann, daß die Schöpfung nach biblischem und philosophischem Sprachgebrauche und der Wahrheit gemäß als eine eigentliche Offenbarung der Gottheit zu bezeichnen sei; und wenn G., ohne daß Hr. Cl. solches beanstandet hätte, diese Offenbarung, zur „primitiven" Offenbarung Gottes (als des absoluten Princips nämlich) in Beziehung gedacht, die „secundäre" genannt hat; so fragt sich weiter: ob er dieselbe, wenn von jener primitiven ab- und dafür auf die Offenbarung in der Menschengeschichte hingesehen wird, die primäre, und letztere die secundäre Offenbarung Gottes nennen dürfe?

Als eigentliche Offenbarung erkennt Dr. Cl. die letztere an, als ebenfalls eigentliche Offenbarung habe ich erstere nachgewiesen; zwei Offenbarungen haben wir also jedenfalls an der Schöpfung und Erlösung. Auch stehen beide zu einander in innigster Beziehung. Denn nur unter Voraussetzung und auf dem Grunde der (alten) Schöpfung ist die Erlösung (als neue Schöpfung) möglich; und nur als Wiederherstellung des durch die Sünde zerstörten ursprünglichen Verhältnisses des Geschöpfs zu seinem Schöpfer, als Entsündigung und Heiligung und Wiederbeseligung des Geschöpfs, als Wiederermöglichung der Erreichung des Endzwecks seiner Schöpfung — kündigt sich die Erlösung selber an. Daher konnte es auch keinen Theologen je einfallen, diese Beziehung des Erlösungs- zum Schöpfungswerke zu ignoriren.

Aber — darf auch wegen dieses Verhältnisses zwischen den beiden Offenbarungen die eine als secundäre, die andere als primäre bezeichnet werden?

Müssen sie nicht von jedem Christen, der dem Tiefblicke des Apostels Paulus nachfolgen kann, so bezeichnet werden? Denn dieser nennt, — um ganz abzusehen von jenen Stellen, in welchen er von der alten und neuen Creatur spricht, und uns ermahnt, den alten Menschen aus- und dafür den neuen in Christo Jesu anzuziehen — Christum den zweiten Adam im Gegensatze zu unserem leiblichen Stammvater, als dem ersten Adam. „Factus est primus homo Adam in animam viventem, novissimus Adam in spiritum vivificantem ... Primus homo de terra, terrenus: secundus homo de coelo, coelestis.“ I. Cor. 15, 45 und 47.

Nun ist aber Christus nicht nur der Mittelpunkt der Offenbarung Gottes in der Geschichte, von dem als dem Lichte in der Finsterniß alle Strahlen nach rück- und vorwärts ausgehen, sondern diese ist ganz und gar in ihm dem Einen Mittler zwischen Gott und den Menschen beschlossen; und er ist als solcher die neue Schöpfung (nova creatura) auf dem Grunde des alten Adam, weßhalb er auch des Menschen Sohn und der neue Stammvater genannt wird. Was daher von dem Verhältnisse Christi zu Adam gilt, das gilt in ganz gleicher Weise von dem Verhältnisse der Offenbarung in Christo Jesu zur Offenbarung Gottes in der Schöpfung, und zwar nicht nur in der Schöpfung des Menschen (Adam), sondern der gesammten Schöpfung, deren Schlußstein der Mensch ist. Wird also Christus (der als opus operatum die Offenbarung Gottes in der Geschichte selber ist) wegen

seines Verhältnisses zum ersten Menschen oder zum alten Adam der zweite Mensch (secundus homo) und der neue Adam (novissimus Adam) genannt, so ist auch die Offenbarung (in Christo) die neue und zweite im Verhältnisse zur alten und ersten (in der Schöpfung) zu nennen. Nichts Anderes aber bezeichnen auch die Ausdrücke secundäre (von sequor, wovon auch secundus, die nachfolgende) und primäre (von prior, die frühere, vorhergehende) Offenbarung.

Hr. Cl. meint aber, „die Benennung der eigentlichen Offenbarung als einer secundären“ sei deßhalb „durchaus unstatthaft,“ weil „der Christ die Nothwendigkeit der göttlichen Offenbarung in der Geschichte überhaupt auch in theoretischer Hinsicht anerkennen“ müsse. Wie so? Betrachtet er etwa, — davon abzusehen, daß dieser Vorwurf auch den Apostel Paulus treffen würde — die Offenbarung in der Geschichte als eine bloße Fortsetzung und als ein nothwendiges Complement der Offenbarung in der Schöpfung*); und darf darum jene nicht als secun-

*) „Es wägt aber die eine Last so schwer wie die andere: ob der Mensch nur vor dem positiven Gebote Gottes, das sein Finger in Stein gegraben, einerseits im Staube liegt, und doch anderseits das Gebot, das derselbe Finger in der Urposition am Schöpfungstage in unsere Geister geschrieben, als bloße Stimme der Natur, im Gegensatze zur Gnade, so unbeachtet läßt, als wäre die ganze Schöpfung nichts Anderes, als ein verunglücktes Experiment, das im Restaurationswerke erst sein Complement erlangt hätte; oder: ob der Mensch deßhalb, weil er Gesetze gefunden, sich so gerirt, als sei er der Gesetzgeber allein und Keiner über ihm. Beides sind Erscheinungen in der sittlichen Welt, die schlechthin unerklärbar bleiben, wenn die Ehehälfte des Geistes im Menschen

däre zu dieser als primärer in Gegensatz gestellt werden? Diese Ansicht würde freilich G. nicht zu der seinigen machen können. Oder ist Hrn. Cl. „die theoretische Hinsicht" die Hauptsache bei der geschichtlichen Offenbarung, die nova creatura aber im zweiten Adam eine Nebensache; und darf darum nicht von der neuen Schöpfung, als secundärer Offenbarung geredet werden? Dann würde freilich G. ihm mit den Worten begegnen: „daß an jenem Grunde (der Erlösung*) das theoretische Bedürfniß der Menschheit nicht die erste und nicht die zweite Hauptsache; sondern das ethische Bedürfniß der Erlösung von Schuld und Strafe der Sünde der cardo rei sei. Erlösung ist allerdings auch Offenbarung, — aber Offenbarung ist noch nicht immer eine Erlösung."

„Und Erlösung ist nicht blos eine Offenbarung in Bezug auf den erklärten (declarirten und promulgirten) Willen Gottes, von dem die Initiative zur Erlösung ausgehen muß, oder in Bezug auf die Aussage des Erlösers, als einer Interpretation seines Verhältnisses zur Gottheit und zur Menschheit; — sondern sie muß desto

---

nichts Anderes wäre, als der Leichnam unseres Unglücks- und Reisegefährten, der auf dem Schiffzuge unseres irdischen Daseins früher als wir sein Leben ausgehaucht hat." Der letzte Symbol. S. 149, vgl. Thomas a Scrupulis S. 223.

*) Er bemerkt nämlich unmittelbar vorher: „daß das Factum (der Offenbarung) mit dem Grunde desselben, der sowohl in der Natur Gottes, als der Menschheit involvirt liegt, nicht zu verwechseln sei. — So zweifelt ja selbst der Jude so wenig an der Möglichkeit (von Seite Gottes) eines von Gott zu sendenden Messias, als an der Nothwendigkeit jener Sendung (von Seite der menschlichen Natur), aber die Thatsache jener Sendung, die Wirklichkeit der Erlösung leugnet er und ist deßhalb ein Ungläubiger."

mehr eine Offenbarung für die theoretischen Interessen der Menschheit werden, für den Fall nämlich: daß die Sünde in ihrem Gefolge Unglauben und Aberglauben mit sich führte."

„Aber diese Nothwendigkeit ist doch immer eine blos hypothetische, d. h. abhängig von dem Grade des persönlichen Verfalles der Nachkommen des Urmenschen; so wie jene Grade selbst von nichts, als von der Freiheit des Willens abhängig sind."

„Aber gesetzt: daß die Nachkommenschaft Adams alle Sprachen der Engel spräche — und ihre Wissenschaft kein Bruchstück sondern ein Meisterstück für ewige seit undenklichen Zeiten wäre, — hätte aber doch die Liebe nicht (und woher sollte sie sie nehmen, wenn sie nicht zuerst wäre geliebt worden?); so wäre sie doch nichts Anderes, um mit St. Paulus zu reden, als eine klingende Schelle, ein tönendes Erz."

„Und hierin liegt das für unsere ungläubige Zeit wichtige: Hic Rhodus, hic salta! der Religionswissenschaft." Januskövfe. S. 276. f.

Und deßhalb, weil in erster Linie die Erlösung von Schuld und Strafe der Sünde, und nicht das theoretische Bedürfniß der Menschheit steht, muß der Erlöser eine neue Schöpfung, der neue Adam sein; und deßhalb ist es von so hoher Wichtigkeit, von der Erlösung als der neuen oder zweiten oder nachfolgenden (secundären) Schöpfung oder Offenbarung Gottes zu reden. Und deßhalb verdient G. den Dank der Theologen, wenn er, wie Hr. Cl. ihm vorwirft, „die eigentliche Offenbarung Gottes in der Geschichte kaum anders, als die secundäre Offenbarung im Gegensatze zur primären in der Schöpfung nennt."

Aber — ist nicht mit dem Begriffe des Secundären auch der „des Untergeordneten" und „Abhängigen" verbunden? Allerdings, wenn man den Maßstab des logisch unterordnenden begrifflichen Denkens an die G.'sche Idee des Secundären legt! Nur Schade, daß sich die Idee diesem Maßstabe entzieht. Das begrifflich Untergeordnete ist das Concretere, die Individuen und die Arten in Beziehung zur Gattung. Hr. Cl. wird sich aber vergeblich nach einer solchen Unterordnung der Erlösung unter die Schöpfung bei G. umsehen, wonach jene die individuelle Herausbildung dessen wäre, was in dieser im Allgemeinen schon gegeben ist. — Die Idee kennt eine andere Unterordnung. Da ist das sich einem Andern Unterordnende das jenes Tragende: Christus der Träger der Weltgeschichte, der Grund- und Eckstein der Menschheit. Ja! die secundäre Offenbarung ordnet sich der primären unter: der neue Adam unterstellt sich dem alten, und erhält ihn über dem Abgrunde des Todes, dem er verfallen, am Leben, und wird so der geistige Vater des Menschengeschlechtes. — Und was die „Abhängigkeit" betrifft, so ist die Idee und das Factum der Erlösung so gewiß nicht schlechthin unabhängig von der Idee und Thatsache der Schöpfung, als sie nicht ohne Relation zu letzterer dasteht. Im Grunde fällt diese Abhängigkeit zusammen mit der Relation des absoluten Ich zu seinem Nichtich. Darin hat Gott die Norm seines Lebensverkehrs mit der Creatur ewig vorgezeichnet. — Hr. Cl. aber dringt nirgends in die Tiefe und treibt ein loses Spiel mit Worten.

Wie stimmt übrigens auch zu obigem Vorwurfe der Subordination (Unterordnung) der unmittelbar darauf folgende der Coordination? Denn Hr. Cl. fährt fort: Soll aber der Aus-

druck secundäre Offenbarung nur so viel bedeuten als zweite, spätere Offenbarung und dadurch die zweite mit der ersten in ein Coordicationsverhältniß gesetzt werden, ... so tritt die Verkehrtheit dieser Bezeichnung noch deutlicher an Tag: denn welcher Christ wird zugestehen, daß die Offenbarung Gottes in der Welt, seinem Geschöpfe, und die Offenbarung in Christo dem Gottmenschen, der den Mittelpunkt der historischen Offenbarung Gottes bildet, einander coordinirt seien und gleichstehen?... Die Bezeichnung der Schöpfung als primärer und der Erlösung als secundärer Offenbarung stellt die Natur mit der Gnade in eine Linie, und wirft das Uebernatürliche mit dem Natürlichen zusammen." (S. 91.)

Wenn mit dem Begriffe des Secundären der des Subordinirten verbunden ist, wie kann dann zugleich auch der des Coordinirten damit zu verbinden sein? Oder ist der Begriff, den G. vor der secundären Offenbarung aufstellt, ein Proteus, der in allen Farben schillert, und daher auch die entgegengesetztesten Ausstellungen sich gefallen lassen müßte? Jedenfalls hat Dr. Cl. es nicht der Mühe werth gehalten, in G.'s Schriften über den Sinn jenes Wortes sich zu orientiren. Wie wäre sonst sein vages Herumtasten erklärbar? Und nun gar die Unterstellung, als ob G. mit dem Ausdrucke „secundär" nichts als etwas so überaus Läppisches habe sagen wollen, wie dieses ist: Die Offenbarung Gottes in der Geschichte sei „später" eingetreten wie die in der Schöpfung? Hat a auch der Weltapostel mit den Bezeichnungen Christi als des undus homo und novissimus Adam und der nova

creatura nichts Anderes sagen wollen, als: der Menschensohn sei später als Adam gekommen?

Wenn aber G. sich sehr bestimmt über den Sinn der zweiten oder secundären Offenbarung ausgesprochen hat, warum hat dann Dr. Cl. sich nicht von ihm belehren lassen, ehe er in einem Athemzuge mit nichtssagenden logisch-begrifflichen Sub- und Coordinationsverhältnissen um sich warf?

Und so hätte ich denn, mein lieber Freund, dem alles hohle Wortgeklingel ein Greuel ist, besonders wenn es an h. Stätte ertönt, wieder die Aufgabe: die verrückte Stellung, welche Cl. dem G. vor seinen Lesern gegeben, zurechtzurücken.

Es sagt aber G. 1) über das Verhältniß Christi zu Adam:

Hätte „der so tiefsinnige als geistreiche Augustinus die Stimme des Gewissens, als jenes Lichtes, das da erleuchtet Jeden, der in diese Welt tritt"... gründlicher beachtet; „so wären ihm die Factoren zu einer Parallele aufgegangen zwischen Adam und Christus (den Paulus schon als den zweiten Adam sinnreich bezeichnet), die ihn auf ein anderes Resultat hätten führen müssen, als auf einen prädestinirten Christus, als Krone zwar unter allen Auserwählten, aber ohne derselben Vater und Haupt zu sein. Die geschichtliche Menschheit wäre ihm dann unter und mit einem Erlöser erschienen, weil in ihr eine geschlechtliche Entwicklung möglich ist; und umgekehrt, diese letztere wäre in ihrer historischen Wirklichkeit nur eingetreten; weil Gott in seiner Allwissenheit Einen im Geschlechte mit jenem Gehorsame erschaute, der den Ungehorsam Adams, als des einen Repräsentanten der Gattung, unter der Bedingung aufzuheben im

Stande war, daß er unter derselben Kategorie und Bestimmung wie Adam in das Geschlecht trete, nämlich ohne Einer aus der Zahl derer zu sein, die nothwendig physisch unter dem Schicksale des Geschlechtes standen.

„...Der Einzelne steht also zwischen Adam und Christus, als den Repräsentanten einer zweifachen Ordnung im Geschlechte, die sich auch in Jedem geltend macht.

„Jeder ist vorhanden durch Adam und Christus zugleich. Daß und was Jeder ist, ist Werk des ersten und zweiten Adams. Was Jeder aber wird, wird er durch seine freie Wahl zwischen Adam und Christus, zwischen Fluch und Segen, zwischen Schuld und Strafe des Einen, Verdienst und Lohn des Andern. Ja, daß Adam nach seinem Falle noch als Mensch fortbestand, daß verdankte er Christo, seinem geistlichen Stammvater in dieser Beziehung.

„Und so wie die persönliche Schuld des alten Adams (die nur für ein wirkliches Geschlecht zur geschlechtlichen oder erblichen werden kann) Jedem in freier Wahl zur persönlichen wird, vor aller Wahl aber für ihn als geschlechtliche Schuld in der Taufe aufgehoben dasteht, und zwar durch ein adäquates Verdienst in demselben Geschlechte; so kann Jeder auch durch freie Wahl das persönliche Verdienst des neuen Adams, das zugleich im Geschlechte als ein Erbverdienst ist, sich entweder persönlich zueignen, oder es auch für sich (das heißt, nicht für Andere) aufheben.

„Und so lang der Einzelne im Geschlechte bleibt; so lang bleibt ihm die Wahl zwischen Beiden unverkümmert, weil jenes nur da ist, wie zufolge doppelter Ordnung und ihrer Repräsentation, so zu dem

Ende einer Wahl für Jeden zwischen Beiden.".... Süd- und Nordlichter S. 193 ffg. (Vgl. Der letzte Symboliker S. 108 ffg.).

„Wenn der Nachkomme Adams (nach und in dem Abfalle des letzteren) aus bereits bekannten Gründen keineswegs auf dem Wege einer normalen Naturentwicklung eintritt; so kann er nur durch einen Vorgang eintreten, der den Urmenschen auf dem gerade entgegengesetzten Wege ideal zu restauriren im Stande ist, auf dem er sich und sein Geschlecht destruirte.... Wenn nun aber nur für eine mögliche Nachkommenschaft die Schuld und Strafe der Person Adams zur Erbschuld wird, das mögliche Geschlecht aber zum wirklichen nur durch einen Gehorsam, der dem Ungehorsame Adams ganz das Gleichgewicht hält, gelangt; so hat ja dieses wirkliche Menschengeschlecht eben so ein Erbverdienst wie eine Erbschuld zu seiner Voraussetzung. Jenes aber muß dieses sodann nothwendig aufheben, da beide ja in einem und demselben Ganzen (d. h. in einer Gattung) sich befinden. Demnach also ist klar, daß die Gattung als solche entsündigt dasteht, mithin auch der Einzelne, als in ihr und zu ihr als integrirender Theil gehörig, aber auch nur insofern, als er Gattungs- oder Naturwesen ist.

„Er ist aber auch zugleich Geisteswesen = Person, und als diese muß er sich in seiner Gattung auch bekräftigen und zwar durch einen Willensact, kraft dessen er einen der beiden Willensacte, die sein Geschlecht, wie es leibt und lebt, bedingen, zu dem seinigen machen muß, aber auch jeden von beiden mit Ausschluß des andern zu dem seinigen machen kann... S. 225 ffg.

„Als Lichtblick aber aus diesem Doppelverständnisse (des Natur- und des Menschenlebens) ist anzusehen: der Gedanke einer doppelten Repräsentation des Einen Menschengeschlechts durch und in zwei Urmenschen, wovon der erste der Stammvater des zweiten und seines ethischen Anhanges in physischer Beziehung, der zweite aber der Stammvater des ersten und seiner leiblichen Nachkommen in ethischer Beziehung wurde.

„Realisirt kann jene Idee abermal nur werden in der Menschheit, und zwar einerseits zufolge ihres Antheils am Naturleben und anderseits zufolge ihres Antheils am Leben Gottes, d. h. zufolge des Antheils Gottes am Menschengeschlechte in seiner Liebe zur Creatur als seinem Ebenbilde. Diesen Antheil aber wird die göttliche Liebe überall geltend machen, wo sie dadurch mit ihrem eigenen Leben nicht in Widerspruch tritt, in welchem Falle freilich alle Liebesäußerung als Lebensäußerung unmöglich ist.

„Demnach liegt also in dem Umstande, daß Gott in seiner Liebe die geschlechtlichen normalen Bedingungen zur Erzeugung eines Individuums umgeht, um das Geschlecht selber zu umgehen, und jenes als zweiten Repräsentanten in das Menschengeschlecht einzuführen, gar keine Anomalie in Bezug auf das Grundverhältniß Gottes zur Menschheit, man müßte nur Lust haben, das Paradoxon zu beweisen, daß auf den Titel eines Menschen nur Anspruch habe, wer durch Zeugung ins Leben getreten. Auf diese Weise stammte die gesammte Menschheit als solche freilich nicht von ihren Ur- und Stammeltern, sondern von ihrer nächsten Nachkommenschaft ab.

„Also — wie der erste Adam (um in der Sprache der Theo-

logie zu reden) unmittelbar von Seite seines Geistes aus der Hand Gottes hervorging, von Seite seiner Leiblichkeit aber unmittelbar (unter Mitwirkung des schöpferischen Willens) aus der Hand der Natur; so ging der zweite Adam von Seite seiner Leiblichkeit ebenfalls unmittelbar aus dem natürlichen Stoffe eines bestehenden Geschlechtes unter dem Einflusse göttlichen Willens hervor, während sein Geist durch Creationsact sich mit einem Gebilde (und mit dem Logos) zur Einheit verband." S. 227 ffg.

... „Im Leben des Menschensohns mußte eine Katastrophe, ein entscheidender Moment eintreten, der so bedeutungsvoll für das ganze Menschengeschlecht war, wie der Willensact des ersten Menschen im Paradiese ...

„Dann erst ist der Gedanke des großen Weltapostels, eine Parallele zwischen Adam und Christus zu ziehen (und zwar bis zu dem Grade von Genauigkeit, daß er den Letztern den zweiten Adam nennt), mehr als ein glücklicher oder jovialer Einfall, etwa zu dem Ende gewagt, um für den Gedanken von Allgemeinheit der Beseligung durch Christum einen festen Anhaltspunkt zu gewinnen. Woher kommt euch denn aber die hohe Weisheit: eine allgemeine Beseligung, ohne allgemeine Unseligkeit als Grundbedürfniß zu behaupten; ferner eine beseligende und verderbende Allgemeinheit ohne zwei allgemeine, d. h. Gattungsmenschen zu denken? Woher kommt euch ferner die hohe Weisheit: die Erbsünde in ihrer Möglichkeit mit der Erbtugend in ihrer Undenkbarkeit zu bestreiten; bevor ihr auch noch den geringsten Versuch gewagt

habt, das Fundament aller Vererbung zu untersuchen?" S. 230.

„Was aber der Erlöser für sein Geschlecht verdiente, ist das, was diesem zu Folge des Urverbrechens gebricht, nämlich: der Geist Gottes (Gnade); und er erwirkte dieses Gnadenleben dadurch, wodurch dasselbe im ersten Stammvater für Alle verwirkt worden war, nämlich durch freien Gehorsam, der in seinem Opfertode als Schlußact seines Opferlebens sich beschloß. Diese nächste Antwort aber bedingt eine zweite gleich schwere Frage: Worin kann dies Verdienst in seiner Fortsetzung im Geschlechte seine Bürgschaft beurkunden? Und die Antwort hierauf ist keine andere, als daß jenes Verdienst sich auf dieselbe Weise fortsetze, in welcher es ursprünglich gesetzt wurde. Die ursprüngliche Setzung aber hat eine doppelte Seite, je nachdem jene in ihrer Möglichkeit oder Wirklichkeit betrachtet wird. —

„Jene besteht:

In einer Setzung (opus operatum) von Seite Gottes, und diese ist die Creation des Menschensohnes als des zweiten Repräsentanten des Geschlechtes.

„Diese aber (die Wirklichkeit) besteht:

In dem Werke des Menschensohnes, und zwar in der Hingabe (Opfer) seines freien Willens an den Willen des Vaters, der in jenem Werke schon, d. h. in Ihm selber ausgesprochen lag." S. 248.

Eben so heißt es in der Schrift: „Der letzte Symboliker:"

„Die persönliche Sünde kann nur durch eine Vererbung zur erblichen werden, jene Vererbung aber hat ebenso eine Fortentwickelung des ersten Sünders zu einem Geschlechte, wie diese ein geschlechtliches Verdienst zu ihrer Voraussetzung. . . .

„Die Rechtfertigung (als Aufhebung der Erbschuld) ist also durch das Heil in Christo bedingt — dieses ist die wirksame Ursache von jener — und zwar durch die Beziehung des persönlichen Verdienstes im zweiten Stammvater (im ethischen Sinne) auf das Geschlecht aus dem ersten Stammvater (im physischen Sinne). Diese Beziehung (Relation) aber darf und kann gar nicht unterbleiben; da der zweite Urmensch ja ursprünglich nur für ein Geschlecht und seine Wirklichkeit, nach der Idee und dem Willen Gottes, eingetreten ist.

„Ja noch mehr: nicht blos die Rechtfertigung (in dem besprochenen Sinne) setzt das Heil und Verdienst in Christo voraus; sondern selbst unsere Heiligung durch den heil. Geist ist bedingt von jenem Verdienste. Denn so wie das Hinderniß im Geschlechte zu einer Wiedervereinigung des Einzelnen in ihm mit der Gottheit ein mal gehoben ist, tritt auch diese Vereinigung alsbald für den Einzelnen im Geschlechte wieder ein.

„Und eben in diesem Umstande findet die Kindestaufe im Christenthume ihre tiefere Bedeutung." . . . . . S. 107 ff.

Darin besteht „das Rechtfertigungs-Document für die katholische Grundansicht (welche die christliche Tugend=Sittlichkeit mit der Religion gleichsetzt): daß im ersten wie im zweiten Adam, als Stammvätern unseres Geschlechtes, das ethische Moment in ihrer Willensentscheidung zugleich als ein religiöses,

d. h. in Relation auf Gott und seinen Willen aufgefaßt und begriffen werde. Unter der Voraussetzung dieses Verständnisses ist eine christliche Gerechtigkeit (Tugend), als Nachahmung Jesu Christi eben so sehr Gottesdienst (oder Religion) zugleich, wie in der Person des Menschensohns, unsers Herrn, als er seinem Vater gehorsam ward bis zum Tode am Kreuze; und umgekehrt, wer in die Wege des alten Adams tritt, und dadurch die Erbschuld zur persönlichen erhebt, dessen unsittlicher Wandel ist zugleich ein Wandel gegen Gott und seinen, in der Schöpfung wie in der Erlösung ausgesprochenen, heiligen Willen.“ S. 149 f.

„Mit andern Worten: Unser Geschlecht besteht nur durch das Urverdienst eines zweiten Stammvaters in der Person Christi für die Urschuld des ersten in der Person Adams. Beides aber, sowohl das Urverdienst als die Urschuld, werden auf diese Weise in demselben Geschlechte zur Geschlechtssache, zum Eigenthum des Geschlechts als eines organischen Ganzen, d. h. zur Erbschuld und zum Erbverdienste, unter welchen Kategorien auch Jeder, als integrirender Theil desselben Naturganzen, zu stehen kommt, um, als freie Person, das eine oder das andere der beiden sittlichen Momente für sich geltend zu machen.

„So wenig also das factische Geschlecht ohne Erlöser, so ist auch vice versa der factische Erlöser (der historische Christus) nicht ohne Geschlecht; kurz: Geschlecht und sein Erlöser sind die Inseparabeln; gleichwie der zweite Adam als Priester und Erlöser, weil als Opferer seines Lebens für sein Geschlecht nach dem Willen Gottes, vom ersten Adam, als dem Zuerlösenden, nicht zu trennen ist. . . . . .“ S. 304 ff.

Wie tief und weitgreifend überhaupt diese Relation zwischen dem zweiten und ersten Adam für die Dogmatik sei, das deutet S. an, wenn er S. 214 sagt:

„Nach meiner Ansicht sollte es Jeder bleiben lassen, über den Organismus der Sacramente Vorlesungen der alten Kirche zu halten, wenn er folgende Hauptgedanken noch nicht gefaßt hat, wovon der erste ist: daß unser Geschlecht nur durch Christus und Adam Geschlecht ist; der andere aber: daß im Menschen, als Empfänger der Sacramente, die Unterscheidung zwischen Individualität und Persönlichkeit wohl zu berücksichtigen sei."

Warum also, so darf ich wohl nach Anführung dieser Stellen (die aber zum richtigen und vollen Verständnisse in den betreffenden Schriften ausführlicher zu lesen sind) fragen, warum hat S. die vom Apostel Paulus gezogene Parallele zwischen den ersten und zweiten Adam aufgegriffen, und nach allen Seiten hin durchgeführt? Weil das tiefere Verständniß der Menschengeschichte und der Offenbarung in ihr davon abhängt. Folgendes aber sind, wie wir gehört haben, die vorzüglichsten Momente, welche sich ihm bei jener Parallelisirung ergeben haben:

Adam ist durch die Schöpfung ins Dasein getreten, Christus ist nicht weniger durch Schöpfung ins Geschlecht eingetreten; Adam ist Stammvater und Haupt des Geschlechtes, Christus ist es ebenfalls, aber er ist es im höheren und tieferen Sinne; und wenn er auch Sohn Adams (der Menschensohn) ist, so ist er zugleich — in seiner Rückwirkung auf Adams Fortbestand und Fortpflanzung — der geistige Vater von jenem, als Vater seines

Geschlechtes. Zwei Stammväter und Häupter stehen so im Geschlechte, und bedingen dessen Existenz und Schicksal; aber der der Zeit nach Spätere ist der Wirkung nach der Frühere. Wie nun durch den Ungehorsam und die Schuld des Einen die Sünde und der Tod in die Welt gekommen ist, so durch den persönlichen Gehorsam und das Verdienst des Andern die Rechtfertigung und das Leben; so daß das Geschlecht, welches durch Jenen unter der Erbschuld seufzt, durch den Andern sich des Erbverdienstes erfreut. Wie endlich Jener den Geist Gottes (die Gnade) für sich und für das Geschlecht verloren, so hat Dieser das Verlorne glorreich wieder erworben. Beide haben als die Repräsentanten und Väter des Geschlechtes nicht blos eine persönlich-individuelle, sondern eine allgemeine (geschlechtliche) Stellung und Bedeutung. Die Einzelnen im Geschlechte aber haben, wenn sie zum Freiheitsgebrauche kommen, unter dem Beistande des über alles Fleisch ausgegossenen Geistes Gottes die Wahl zu treffen zwischen dem Gehorsame und Verdienste des Einen und dem Ungehorsame und der Schuld des Anderen.

Ein Moment aber muß vor allen anderen bei dieser Parallele ins Auge gefaßt werden; und dieses ist die ewige Idee Gottes von dem Nichtich und Seiner Relation zu demselben, und unter den Kategorien jener Idee ganz besonders die des Geschlechtes, weil ohne diese Kategorie so wenig ein Erbverdienst als eine Erbschuld, und so wenig eine Repräsentation als ein zweiter Adam denkbar wäre. Das wirkliche Menschengeschlecht aber ist inseparabel von seinem Erlöser, als seinem neuen Stammvater, novissimus homo.

Dieselben Rücksichten nun — und noch andere dazu *) —, um deren willen G. ein so großes Gewicht legt auf die Bezeichnung Christi als des zweiten Adam, sind es auch, welche ihn bei der Bezeichnung der Erlösung als der zweiten und secundären Offenbarung Gottes, im Gegensatze zur Schöpfung als der ersten und primären Offenbarung geleitet haben.

Als Ueberleitung zu den Aussprüchen G.'s über diese beiden Offenbarungen mögen zuerst folgende Worte noch Platz finden:

„Der Eine von Euch setzt den scharf ausgeprägten Charakter des Christenthums nicht blos ins Thatsächliche, sondern den Mittelpunkt dieser Thatsächlichkeit selber in die Person Jesu Christi. Sehr löblich! Aber noch rühmlicher wär's: wenn über dem zweiten der erste, weil frühere Mittelpunkt nicht vergessen worden wäre, der in die Persönlichkeit des Stammvaters unseres Geschlechtes fällt. Auch ist diese elliptische Bewegung der Weltgeschichte um ihre zwei Mittel- oder Brennpunkte von den Theologen gar nicht aus ihren Fingern gesogen. Schon der Weltapostel glaubt Christum mit dem Namen eines zweiten Adams zu ehren und zu würdigen Thomas a Scrupulis. S. 240.

S. 222 u. ff. derselben Schrift heißt es aber:

„Sollte vielleicht die Erlösung deßhalb aufhören, eine freie

*) Im Hinblicke nämlich einerseits auf die Fortsetzung des in Christo und durch Christus Gesetzten im Geschlechte, oder auf die Kirche und deren Organisation (vgl. der letzte Symboliker S. 304 u. ff., Süd- und Nordlichter S. 248 u. ff.), anderseits auf Gott, den Sichoffenbarenden.

That zu sein, weil sie ihre zarten Wurzelfasern in die Schöpfung als Urthat Gottes zurückführt? und so für ihre Begründung in subjectiver Erkenntniß an das Verständniß über das Schöpfungsfactum angewiesen ist —?

„Allein — eben so sehr ist das Schöpfungsfactum an die Thatsache der Erlösung angewiesen, um sich an ihm zu orientiren und zu controliren für den traurigen Fall: daß das Verständniß des ersteren auf irgend eine Weise in die Irre gerathen wäre, wie überhaupt das durchgreifende Verständniß der Weltgeschichte davon abhängt: wie Adam und Christus als correlate Bedingungen des Menschengeschlechtes begriffen werden.

„Uebrigens hat eine Erlösungstheorie mit jener Relation nichts verloren, als den wilden Einschlag der Willkür, welche ursprünglich als Lückenbüßer von der schweren Noth in die Wissenschaft eingeführt wurde; später aber als Ottomane in derselben, von philosophischen Faullenzern breitgesessen, sich noch breiter zu machen wußte.

„Ist aber die Erlösung von Seite Gottes, und zwar in der Person des Gottmenschen, als eine neue Schöpfung auf dem Grunde der alten anzusehen; von Seite des Menschen aber, und zwar in dem freien Gehorsame des Menschensohns, als ein Werk der Freiheit zu würdigen; so habt ihr Theologen an solch' einer Erlösung ja genug freie That, weil ihr in derselben auch noch das Product der Liebe und Freiheit besitzt. Und was könnte diese Liebe anders sein, als jene, mit der sich Gott auch in der Creatur liebt, weil er in ihr seinen ewigen Gedanken wieder findet, in ihr einem Momente seines eigenen Lebens begegnet!

„Oder glaubt Ihr: daß die Erlösung in dem Maße als Offenbarung (und wir mit ihr, da sie uns auch aus aller theoretischen Noth zu erlösen habe) zu kurz komme, als ihr das Hauptgewicht nur von der zweiten Schöpfung zugelegt werde? —

„Schlimm genug — wer noch zur Stunde wähnt: Gott habe nur erschaffen, um sich hinterher erst recht offenbaren zu können; wie etwa ein Schattenspieler der kahlen glatten Wände bedarf, um seine Kunst- und Meisterstücke an den Mann zu bringen. Woher kam es doch wohl: daß St. Paulus auf nichts so stolz war, als auf sein scire Christum et hunc crucifixum? Scheint es doch, als hätte er schon geahnet: daß das Kreuz nicht blos auf dem Schlußsteine unsers Planeten, sondern durch diesen auch auf dem Schlußsteine des Weltalls, von der Hand der ewigen Liebe gepflanzt, zu stehen komme.

„Freilich — um auch nur für derlei Ahnung empfänglich zu sein, gehört allerdings mehr dazu, als jene Ansicht vom Urmenschen, die diesem sammt seiner Descendenz nur zum Uebergangsgliede, zur Fledermaus zwischen dem Natur- und Geisterreiche macht, die aber flach genug ist, weil sie den Typus des niedern Naturlebens wie ein Kalbfell über die Reifen des Universums spannt. — Doch genug über — und genug für verdorbene theosophische Mägen, denn es gilt auch hier das gewichtige Wort des Herrn: Suchet zuerst (auch in der Bibel) das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit; alles Andere wird euch als Zugabe werden, d. h. wer alles Andere eher als den Gerechten in der Schrift sucht (etwa Winke und Fingerzeige, wenn auch nicht grade correcte Vorlesungen

über alle Zweige des menschlichen Wissens), wird keines von Beiden finden."

Wie steht es hienach um die Cl.'sche „Abhängigkeit und Subordination" der zweiten zur ersten Offenbarung? Sie muß Platz machen einer relativen Selbstständigkeit beider Offenbarungen, denn jede ist eine Schöpfung aus Gottes Hand und nach seinem ewigen Liebesplan. Aber es gibt so wenig zwei von einander absolut „unabhängige" Schöpfungen, so wenig es zwei Gottheiten gibt; sondern die letzte Schöpfung senkt „ihre zarten Wurzelfasern zurück" in die erste, die dadurch neues Leben und Fruchtbarkeit empfängt, und aus fieberhaftem Todesschlummer zum lichten frohen Tage und zur Wonne des gottbegnadigten Daseins erwacht. — Eine wechselseitige „Angewiesenheit" Beider auf einander findet statt, die keine andere ist als die zwischen dem ersten und zweiten Adam. Auf wessen Seite aber das Plus der Angewiesenheit falle, das haben die zwischen Adam und Christus gezogenen Parallelen hinlänglich gezeigt. Um den neuen Stammvater drehen sich, wenn auch unter Voraussetzung des ersten, die Angeln der Menschen- und der Weltgeschichte. Jene wechselseitige Angewiesenheit aber findet ihre Einheit in Gottes Liebesplan und Liebeswillen.

Und an die Stelle der Cl.'schen „Gleichstellung und Coordination" der zweiten mit der ersten Offenbarung tritt das „Correlat"-Verhältniß. Für Correlatideen aber wird in der Cl.'schen Begriffsscala, in der sich Alles mit Verlust seiner Selbstständigkeit neben- und über- und dem höchsten Begriffe (Summum Esse) unterordnet, kein Plätzchen offen sein.

Für das wissenschaftliche Verständniß endlich der Weltgeschichte ist der Mensch nach obiger Stelle nicht an die eine Offenbarung blos, nicht blos an die andere, sondern an beide zugleich angewiesen, eben weil beide auf einander hinweisen, correlate Bedingungen der Weltgeschichte sind. Und wenn der Mensch mit seinem Verständnisse über das Schöpfungsfactum und über die Factoren desselben (Geist, Natur, Mensch) „in die Irre gerathen ist“, so kann er nur an dem Erlösungsfactum und im Lichte des Glaubens sich wieder „orientiren“.

Kräftig und deutlich spricht sich hierüber G. auch im zehnten Briefe der Vorschule I. aus *):

„Wenn das Christenthum keinen anderen Mittelpunkt gehabt hätte, als jene flache Allgemeinheit (der Naturreligion), so hätte dasselbe den Kampf zu Alexandrien mit der Wissenschaft so wenig, als den noch früheren zu Jerusalem mit der Synagoge bestanden: es wäre dort wie hier am Pranger gestorben und begraben worden; aber auferstanden wäre es nicht zu Alexandrien selbst nach dem Siege über die Fabelei der Naturreligion, — wäre nicht sein Stifter zu Jerusalem am dritten Tage auferstanden, wie er vorausgesagt hatte und die Propheten.

„Da ereignete sich schon, was Paulus von einer ihm zukünftigen Zeit weissagt: „Es wird ihrem Unsinn ein unübersteigbares Hinderniß gesetzt werden“. — Solch ein unübersteigbares Ziel gegen alle und jede Fabelei der Phantasie oder Reflexion sind

*) Ich bitte den Leser, den ganzen Brief, aus dem ich hier nur ein Bruchstück geben kann, im Zusammenhange zu lesen.

Thatsachen. Das Christenthum ist in seinem Beginne wie in seiner Vollendung nur Eine große Thatsache, die vom Himmel schreit; so wie die ganze Weltgeschichte nur Eine große Thatsache ist, die aber zum Himmel schreit.

„Und nur durch Würdigung und Sinn für jene Thatsachen erhält sich das Christenthum. Allein die Feuerproben (die jene Thatsachen zu bestehen hatten) sind in verschiedenen Zeiten von verschiedener Art gewesen. Paulus konnte und durfte nur sagen: „Ich weiß, wem ich geglaubt habe", oder wie er an Timotheus schreibt: „Ich liege in Fesseln wegen der Verkündigung des Auferstandenen, aber Gottes Wort liegt nicht in Fesseln." Allerdings! denn dies Wort war im Anfange bei Gott, und Gott selber war das Wort, und das Wort ward Fleisch und ward endlich als dieses aufgenommen in den Himmel, vor den Augen Vieler. — Eine andere Probe hatten sie später in der Alexandrinischen Periode zu bestehen, und eine andere endlich in der gegenwärtigen Zeit. Jene vom Himmel schreienden Thatsachen, als da sind: Incarnation des Logos, und ich möchte hinzusetzen: die Incarnation des Geistes (des Ausgegossenen über alles Fleisch) — sollen abermals Lügen gestraft werden von einer Zeitphilosophie, die da vorgibt, es sei ihr der Blick geworden in die Geschichte des Universums vor aller Weltgeschichte; die da vorgibt, sie bedürfe in ihrer Clairvoyance gar nicht der Erfahrung und der empirischen Thatsachen. Von dieser philosophie somnambulante werden nun die Urkunden der h. Schrift des alten und neuen Testaments ohne weiters unter das Mythen- und Fabelwerk der alten

Welt gezählt, höchstens mit dem Zusatze, daß die alte Speculation sich in ihnen doch noch reiner erhalten habe, wie in allen andern!

„Daraus läßt sich nun aber auch die Aufgabe der speculativen Theologie, solch einer Zeitphilosophie gegenüber, bestimmen.

„So wie diese die Thatsachen des Christenthums nicht deßhalb schlechtweg leugnet, um sie hinterher nicht glauben und darnach leben zu müssen; sondern umgekehrt sie nicht glauben kann, weil sich vom Standpunkte ihrer Weltanschauung ganz andere Thatsachen ergeben: so muß nicht blos jener Standpunkt untergraben, oder doch der entgegengesetzte Standpunkt in seiner rechtskräftigen Coexistenz begründet, sondern auch nebstdem von diesem und von seiner Grundansicht aus die ganze Reihe jener geschichtlichen Thatsachen mit strenger Consequenz entwickelt werden. Kurz: es dreht sich die ganze Aufgabe um eine ideelle Reconstruction des Christenthums als einer welthistorischen Thatsache.

„.....Dem Christenthum als Thatsache hat die Philosophie zu verdanken, daß sie Wissenschaft der Wissenschaften geworden und aufgehört hat, gnostische Fabelei zu sein; und nachdem sie sich als Scholastik lange genug mit dem Christenthume als äußerem Factum der Lehre und des Lebens begnügt hatte, wandte sie sich mit Cartesius, nach dem zwar meisterhaften Vorgange eines St. Augustin im 5. Säculum, jetzt aber noch energischer von Außen nach Innen. Sein berüchtigtes Cogito ergo sum war eine Thatsache des inneren Geisteslebens, wie das Experiment eine Thatsache des äußeren Naturlebens, unter der Obhut seines Zeitgenossen Baco.

„Seit dieser Zeit hat sich die Philosophie in diesem ihrem inneren Lebenselemente nach allen Seiten hin versucht und entfaltet. Das Resultat hievon ist eine Philosophie des Geistes unter dem Namen Psychologie; und dieser, in Verbindung mit einer Experimentalphysik (und Physiologie), verdanken wir die Philosophie der Natur. Beide aber, Natur und Geist, sind in ihrer wissenschaftlichen Erfassung noch nicht so weit beschworen, daß sie Zeugniß geben von Dem, Der da sprach: „Ich bin das Licht der Welt, wer mir nachfolgt (auch in der Wissenschaft und Kunst), wandelt nicht im Finstern" Der da sprach: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben". Sie leugnen den Gesalbten Israels, als das Verlangen der Völker, zwar nicht mehr wie sonst; sie rufen sogar laut: „Sein Grab soll herrlich sein"; aber bei der Grablegung selber in den Osiriskasten ihrer Systeme, kehren sie sich nicht an das alte Gesetz: „Du sollst ihm kein Bein zerbrechen." Und so lange dieser Greuel an heiliger Stätte nicht gesühnt ist, feiert der Erstgeborene unter vielen Brüdern noch nicht seine Auferstehung in der Wissenschaft; die Sonne bleibt verfinstert, und die Natur und ihre Wissenschaft verkünden zwar in Fieberzuckungen ihre Trauer über den großen Todten, aber noch keinen Jubel der Auferstehung.

... „Sed — Verbum Dei non est alligatum, sagt Paulus in Fesseln." S. 96—99.

Hienach dreht sich die ganze Aufgabe der speculativen Theologie in unseren Tagen um eine „ideelle (d. h. von der Selbst- und Natur- und Menschenerkenntniß ausgehende) Reconstruction des Christenthums als einer historischen Thatsache".

Und wenn G. (der nicht zugesehen hat, wie der Eber des Pantheismus den Weingarten des Herrn verwüstete, ohne Feuer zu schlagen), die wissenschaftliche Reconstruction der zweiten Offenbarung von dem Verständnisse der ersten Offenbarung (von der „Philosophie des Geistes und der Natur") abhängig erklärt; und wenn er sagt: „die Auctorität der zweiten Offenbarung ruht auf der Auctorität der ersten, und sodann darauf: daß der Geist, als Coefficient in dieser, zur Selbstoffenbarung vorgedrungen sei" (Eur. und Her. S. 483); so hat er anderseits nicht weniger scharfsinnig ausgeführt *): daß das richtige Selbst- und Weltverständniß selber wieder abhängig sei von dem Lichte, das der neue Adam ausgießt über die gläubige Menschheit: „Ich bin das Licht der Welt, wer mir nachfolgt (auch in der Wissenschaft und Kunst), wandelt nicht im Finstern."

Daran aber hält G. fest: daß die Nothwendigkeit der Offenbarung nicht blos aus der Verdunkelung der Intelligenz des Menschen abzuleiten, und daß die Erleuchtung nicht die Hauptsache sei; so wie auch daran, daß der subjective Factor (die Vernunft) über dem objectiven Factor (der göttlichen Offenbarung) nicht zu übersehen sei. Wenn die Nothwendigkeit einer Offenbarung blos auf den (geschichtlichen) Verfall der Vernunft durch den ursprünglichen Abfall beschränkt wird, so wird sie auf eine Zufälligkeit basirt, von welcher jene selbst wieder aufgehoben wird; da die Verdunkelung der Intelligenz, wie sie im Heidenthume sich geltend gemacht, selbst nach dem Zeugnisse der Bibel (Röm. I, 18) erst in Folge der persönlichen

*) Vgl. auch den III. Brief.

Versündigungen gewisser Nachkommen Adams eintrat, die als freie Verschuldung auch nicht eintreten konnten. Süd- u. Nordl. S. 128 f.

Und S. 134 f.: „Die historische Offenbarung tritt zu dem Zwecke ein, um jene Grundoffenbarung (Weltschöpfung) zu vollenden, wenn sie auf irgend eine Weise von der Creatur gestört worden; und diese Vollendung umfaßt das Gesammtleben der Creatur in ihrem Grund- und Wechselverhältnisse zu Gott, folglich nicht blos ihre Intelligenz, den Reflex ihres Lebens.

„Zweitens: der Denkgeist ist nur in dem Grade im Stande, alles Andere über und unter ihm zu verstehen und zu würdigen, als er sich und sein Wesen als Grundoffenbarung Gottes verstanden hat. Läßt nun aber jene Verständigung nicht etwa blos Grade der Klarheit, sondern als Verständigung über eine zusammengesetzte Größe sogar Einseitigkeiten und Halbheiten zu; so versteht sich von selbst, daß das mangelhafte Medium zum Maßstabe einer Uroffenbarung erhoben, auch ein mangelhaftes Resultat zu Tage fördern müsse. Für diesen Fall des Mangels subjectiver Verständigung (sei's nun, daß diese entweder noch nicht durchgesetzt, oder daß die bereits gewonnene im Geschlechte wieder zurückgesetzt worden ist) ist es klar: daß eine historisch gegebene Offenbarung (z. B. ein Urmensch als Interpret seiner Persönlichkeit und ihres Verhältnisses zur Gottheit) zur Orientirung für das Selbstverständniß von großer Wichtigkeit sein müsse, ohne daß man deßhalb schon in jene Orientirung den Hauptmoment jener Offenbarung zu verlegen hätte.

„Drittens: jede andere Weltansicht muß dem Denkgeiste als eine fremde und unverdauliche gegenüberstehen, so lang als sie sich nicht an das eigene Selbstverständniß anschließen läßt." ....

S. 151. f. endlich hebt er hervor, wodurch es dahin kommen könne, daß der Mensch nur mehr an der historischen Offenbarung sich zur rechten Selbsterkenntniß erschwingen könne. Also lautet diese Stelle:

„Die (geistige) Persönlichkeit, in ihrer affectirten und nie zu effectuirenden Absolutheit, schließt sich um so eher und leichter an die Individualität des eigenen Naturlebens im Menschen an und fällt mit ihr zusammen, da ja ohnehin die Individualisirung des Letzteren nichts Anderes ist, als das Streben der Natur zur Persönlichkeit oder Selbstobjectivirung. Und nur auf diesem Wege kann dem Individuum das geistige Verständniß sowohl seiner als der Gattung im Verhältnisse zu einander abhanden kommen, da alle Verständigung über fremdes Sein vom errungenen und gelungenen Selbstverständnisse abhängt, und nur der Geist allein überhaupt verstehet, weil er nur sich eigentlich zum Stehen bringt — insofern er sich als Unwandelbares im Wandelbaren, als Gewisses im Ungewissen zu erfassen, d. h. zu wissen im Stande ist. Deßhalb sagt auch die Schrift: Homo, cum in honore esset, non intellexit, et comparatus est iumentis insipientibus et similis factus est illis; oder in deutscher Uebersetzung:

„Hoffart kommt vor dem Fall,
„Schande folgt ihr überall."

„Und was kann aber auch beschämender sein für den Menschen,

als wenn von seinem Geiste die Natur unter ihm nicht verstanden wird, deßhalb, weil er, der doch zum Verständnisse aller Dinge geschaffen ist, sich selber nicht mehr versteht; die Natur aber, der er sich hingegeben, sich selber nicht verstehen kann."

Was aber die Furcht betrifft, als müsse der Mensch mit seinem Verständnisse der primären Offenbarung in Opposition treten zur secundären Offenbarung; so spricht sich auch hierüber G. aus. So, wenn er Eur. u. Her. S. 526 f. sagt:

„Von sich hegt der Geist die Ansicht: daß, wenn Gott wirklich die Welt durch einen Willensact gesetzt haben sollte, der weder als ein Act der Emanation noch der bloßen Formation eines ewigen Stoffes gedacht werden könnte: diese Setzungsweise auch in ihrem Producte (dem Sein) sich kundgeben müsse. Und daß ferner, wenn das Sein sich zum Wissen entfaltet, dieses Wissen auch bis zu seiner Bedingung, jener Setzungsweise, vordringen könne. Kurz: der Geist sieht die Schöpfung für die primitive Offenbarung des persönlichen Gottes an, so wie das Wissen des so gesetzten Seins als die Besitzergreifung desselben.

„Es ist daraus gar nicht die Consequenz zu ziehen (was Andere mit euch vom Geiste befürchten, wenn sie ihm sein Sichdenken in dieser Ausdehnung zuerkennen müßten): daß er in diesem Besitze gegen die secundäre Offenbarung zu Felde ziehen müsse, um sich selber als den ausschließlichen Träger jenes Wissens zu behaupten.

„Denn — er weiß so gut aus sich, wie es St. Paulus aus sich wußte: daß die Coefficienten der Menschennatur in Zwist und Hader mitsammen leben, der zur Folge hat, daß einer von beiden

in die Botmäßigkeit des andern fällt. Trifft diese nun den Geist, so kann dieser auch sein Erstgeburtsrecht (die Idee) an den zottigen Esau verhandeln, der ihn von nun an, zum Danke dafür, in der Registratur seiner Begriffe anstellt. Fortgesetzte Knechtschaft aber führt über kurz oder lang auch zu niedriger Gesinnung — ohne es zu merken. Und so kommt es mit ihm auch noch dahin: sich nicht wenig darauf einzubilden, wenn er als das Blüthenauge auf dem Zweige der Subjectivität des Naturlebens begrüßt wird.

„Wer aber kann nun diesen Gedankensclaven frei machen, wenn nicht der Vater selbst; vorausgesetzt, daß der Geknechtete das Vertrauen noch nicht eingebüßt hat: daß der Vater es am besten wissen müsse, wer von Beiden der Erstgeborne sei; und dann auch die Gewandtheit noch besitzt, jene Aussage zu vergleichen mit dem angeborenen Muttermale seiner Primogenitur?

„Jene Aussage aber ist die historische Offenbarung im Worte Gottes, das der primitiven im Werke Gottes zu Hilfe kommt, um den Gedanken darin nicht gänzlich untergehen zu lassen, da dieser aller weiteren Befreiung und Erlösung als Möglichkeitsgrund vorangehen muß.

„Freilich gab es (um auf jene Furcht zurückzukommen) eine Zeit in der Geschichte der europäischen Menschheit, wo der Germane mit der Offenbarung im geschriebenen Worte gegen die primitive im wissenschaftlichen Gedanken zu Felde zog; und auf diese kam eine zweite Zeit (die noch nicht vorübergezogen), wo dieser Gedanke umgekehrt der historischen Offenbarung den Kampf auf Leben und Tod antrug. Eine dritte aber wird noch kommen (ob vor oder nach dem babylonischen Exile des auserwählten — deutschen — Volkes, das

weiß Gott!), wo der Glaube und die Wissenschaft als majorenne Söhne Eines Vaters sich die Hände reichen werden, auf daß alle Wahrheit im Himmel und auf Erden als solche von diesen zwei Zeugen bekräftigt werde. Keinem Geiste wird es in dieser Zeit einfallen: seine Creaturschaft in irgend einem Juste-milieu zu verlachen, oder in einem Gedichte*) zu verfluchen, denn er wird im Stande sein, etwas Verständlicheres als zeither über dieselbe vorzubringen. Und damit trösten wir uns für den Fall, daß selbst das in der Gegenwart Vorgetragene abermal als ein Unverständliches behandelt werden sollte."

Hiemit glaube ich hinlänglich hervorgehoben zu haben, warum und in welchem Sinne G. die historische Offenbarung die zweite (secundäre) im Gegensatze zur ersten (primären) nenne, und weßhalb er sich hiezu für berechtigt halte.

Und wenn ich nun schließlich noch einmal auf die Ausstellungen des Hrn. Cl., die sich in den wenigen Worten desselben zusammenfassen lassen: „Die Bezeichnung der Schöpfung als primärer und der Erlösung als secundärer Offenbarung stellt die Natur mit der Gnade in Eine Linie," zurückkomme; so fallen mir unwillkürlich die Worte des Capitän-Auditors in Peregrin's Gastmahl S. 163 ein:

„Ich möchte doch diesen Gelbschnabel fragen: ob deßhalb, weil Gott derselbe Offenbarende ist, in der Natur und in der

---

*) „Es weckt der Sturm in meinem Geist die Urkraft,
Die ewig ist wie Du, und gleichen Ranges,
Und ich verfluche meine Creaturschaft."

Siehe S. 117 Nic. Lenau's „Faust".

Menschheit, er sich auch als denselben (d. h. Dasselbe von sich) offenbaren müsse. Und wenn Er nicht das Gleiche in beiden Regionen offenbart; so entsteht doch die doppelte Frage: Worin besteht die Verschiedenheit, und woraus läßt sich diese Differenz begreifen? .... Und es hätte der Kritikaster sehr leicht finden können: daß die realen Substrate für die zwei Elemente Ich und Nichtich (d. h. Geist und Natur) schon als solche Offenbarungen Gottes seien, und daß Gott (der ohnehin in Beiden schon offenbar geworden) sehr überflüssig gehandelt hätte: wenn er (außer der früheren Offenbarung Seiner im Universum und für dasselbe) sich überdies dem Menschen noch in einer besonderen Offenbarung gegeben hätte. Ist denn der Mensch nicht auch ein Theil des Universums, in welchem und für welches sich Gott bereits geoffenbart hat? Oder sind Geist und Natur als solche vielleicht noch gar keine Offenbarungen Gottes, sondern nur die Objecte, an welche die Offenbarung Seiner erst ergehen soll, und die deßhalb früher dasein müsse, als Gott sich ihnen kund geben kann?"

Kurz — die zweite Offenbarung Gottes (als des Erlösers) ist nach G. keine nothwendige Folge der ersten Offenbarung Seiner (als des Schöpfers); sondern sie hat zur Voraussetzung wie einerseits den (nicht nothwendigen) Sündenfall, so anderseits den gnädigen Rathschluß Gottes: die Schuld sammt ihren Folgen (dem ewigen und zeitlichen Tode) aufzuheben durch die Schöpfung des neuen Menschen, der in seiner persönlichen Einheit mit dem göttlichen Logos durch den freien Gehorsam bis zum Tode das „Leben (und der Weg und die Wahrheit)" ist

Eben darum ist die Erlösung eine Offenbarung der Gnade, ein unverdientes Geschenk der erbarmungsreichen Liebe Gottes; wenn sie auch anderseits als neue Schöpfung auf dem Grunde der alten die secundäre Offenbarung zu nennen ist. — Und nur einem Dr. Cl. kann es einfallen, deßhalb G.'n den Vorwurf zu machen: als stelle er die Natur mit der Gnade in Eine „Linie."

Ich komme zu einem weiteren „mit der Schöpfungslehre G.'s zusammenhängenden" Punkte, an welchen Dr. Cl. sich scandalisirt. G. nennt

2) „die Creatur in ihrer Idee die Contradiction und in ihrer Wirklichkeit die Contraposition Gottes, so wie das Du Gottes." (S. 91 f.)

„Den Ausdruck Contraposition Gottes für die Creatur in der von ihm angegebenen Erklärung" will übrigens Hr. Cl. „gelten lassen," „weil die Sache selbst sich schon bei Cusanus finde.". Und daran hat Hr. Cl. wohlgethan, denn wenn er diese (ideelle) Contraposition verworfen hätte, so würde ihm für seine Verhältnißbestimmung zwischen Gott und Welt nichts, als die begriffliche Subordination, d. i. der Pantheismus übrig geblieben sei.

Um so widerlicher aber ist ihm die Bezeichnung der Creatur als Du Gottes." Hiedurch erhält nämlich, wie er meint, „der Ausdruck Contraposition eine Bedeutung, welche eine eben so falsche Auffassung des Wesens der Creatur und ihres Verhältniß zu Gott in sich schließt und zu eben so verderblichen Consequenzen führt, wie die Lehre von der Nothwendigkeit der Weltschöpfung, womit sie aufs Innigste zusammenhängt. Er drückt

nämlich nicht nur aufs schärfste aus, daß Gott gewissermaßen eben so sehr der Welt bedürfe, als die Welt Gottes, und daß Gott ohne die Welt nicht das allerrealste, allmächtige Wesen u. s. w. also nicht Gott wäre ..., sondern auch, daß der Welt und den Geschöpfen gewissermaßen eine ähnliche Selbstständigkeit, Freiheit und Unabhängigkeit von Gott zukomme, wie sie Gott gegenüber der Welt besitzt." (S. 92).

Hätte Hr. Cl. die Worte G.'s: „Nur als Nichtich Gottes ist die Creatur das Du Gottes" (Peregrin's Gastmahl S. 154) beachtet, so würde er unmöglich obige Consequenzen haben ziehen können. Denn nun bedarf ja Gott der Realität dieses Du nicht für sich, weil er das absolute Ich ist, welches sein absolutes Du an und in sich selber (die drei absoluten Personen an einander) vor der und ohne die Realisation des formalen Nichtich oder nichtabsoluten Ich hät. Letzteres aber ist wegen seiner ewigen Relation zum absolut realen Ich (ohne welche Relation es nicht einmal als Gedanke dasein könnte), nichts Anderes und kann nicht anders genannt werden, als das (relative oder nichtabsolute) Du Gottes.

Damit fällt aber auch der Hohn, welchen er über G. ausgießt, auf sein eigenes Haupt zurück, der Hohn nämlich, der in den in Klammern beigefügten Worten liegt: „durch eine seltsame Ironie des Schicksals findet G. (Vorschule I. S. 383) in den Behauptungen Meister Eckhard's: „„Ehe die Creaturen waren, war Gott nicht Gott"" und „„Gott kann ohne seine Geschöpfe, ohne schaffende Thätigkeit nicht gedacht werden"" den Pantheismus offen ausgesprochen."

Ich habe im vorhergehenden Briefe genug Stellen aus G.'s Schriften angeführt, in welchen es ausdrücklich gesagt ist, und ich habe auch aus G.'s Principien es als eine nothwendige Consequenz nachgewiesen: daß „Gott Gott" (dreipersönlicher und in dieser Dreipersönlichkeit vollendeter Gott) „war, ehe die Creaturen waren;" und daß „Gott ohne seine Geschöpfe, ohne schaffende Thätigkeit" als Gott nicht nur „gedacht werden kann," sondern gedacht werden muß. Nur dadurch, daß Dr. Cl. in unverzeihlicher Weise übersah, daß G. die Creatur nur als Nichtich das Du Gottes nennt und nennen konnte, wird das sonst Unbegreifliche einigermaßen begreiflich, daß er G.'n, den entschiedensten Creatianer, mit dem Theosophen Ekhard auf eine Linie stellen konnte.

Was aber den Vorwurf betrifft, daß nach jener Bezeichnung des Nichtichs als Gottes Du „Gott ohne die Welt nicht das allerrealste Wesen" sei; so ist daran sehr wenig gelegen, ob Gott das allerrealste Wesen sei, Alles aber daran, daß er das schlechtweg reale, und in seiner Dreipersönlichkeit sich schlechtweg realisirende Wesen sei.

Sollte ich nun auch noch nöthig haben, die Makel von G.'s Creationslehre abzuwaschen: daß gemäß jener Bezeichnung „den Geschöpfen gewissermaßen eine Selbstständigkeit, Freiheit und Unabhängigkeit von Gott zukomme, wie sie Gott gegenüber der Welt besitzt"??

Zum wenigsten will ich nicht auch hier wieder, wie beim ersten Anklagepunkte (der primären und secundären Offenbarung), eine Wolke von Stellen aus G.'s Schriften vorführen, welche das

gerade Gegentheil beweisen: daß nämlich die Creatur, als das Du Gottes, in einer Weise von Gott abhängig und auf Ihn angewiesen sei, wie Dieser, als das Ich, in keiner Weise von jener abhängig und auf ihre reale Existenz angewiesen ist.

Ich habe nämlich öfters darüber nachgedacht, warum die Christen ihren Gott mit Du anreden, und das so zuversichtlich, so traulich, so kindlich, und so sich wie von selbst verstehend thun, wie sie es keinem Menschen gegenüber, und stehe er ihnen noch so nahe, und keiner Creatur gegenüber zu thun vermögen? und warum Christus selber uns beten lehrte: „Vater Unser, der Du bist im Himmel?“

Und je mehr ich mit G.'s Speculation bekannt wurde, dest. gewisser wurde es mir: daß nicht wir (die Geschöpfe) die eigentliche Ichheit für uns in Anspruch nehmen können, sondern daß Gott das eigentliche, wahre Ich, weil die reine, ungebrochene, vollendete, unendliche Persönlichkeit sei („Ich bin, der ich bin“); so daß wir, als die nichtabsoluten, relativen Ichheiten, daß Nichtich und als solches das Du Gottes seien. Von unserem Standpunkte aus aber, d. i. wenn wir von uns als Ich (aber der Wahrheit gemäß als nichtabsolutes d. h. nicht schlechtweg auf sich angewiesenes Ich) ausgehen, erscheint sofort Gott und wird von uns angeredet als unser Du, weil er das absolute Du zu unserem nicht-absoluten Ich ist.

Und nun wurde mir auch klar, warum unser Herz unruhig bleibt, so lang es nicht in Gott ruht, und warum die ganze Creatur nach ihrer Aufnahme in Gott seufzt.

Ich wendete mich zur Natur und fragte sie: warum findest du

keine Ruhe in deinen Bildungen und Umbildungen? Und sie antwortete mir: weil ich nicht in mir selbst das Vollendete bin, sondern zu meiner Vollendung an Anderes angewiesen. Ich vernichte, was ich gesetzt und setze wieder, was ich vernichtet und bezeuge eben damit, daß keine meiner Setzungen vollendete Selbstoffenbarung, allgenügender Selbstbesitz, vollseeliger Selbstgenuß sei.

Und ich wendete mich zur Menschheit, und fragte sie: Warum kommst du nicht zur Ruhe und zum Frieden der Vollendung? Und auch sie antwortete mir: Ich kann es nicht bringen zu einer solchen Lebensdarstellung, die in sich selber Alles, wornach ich verlange ganz, ungebrochen, unendlich enthielte. Jede Culturstufe der Menschheit, jede Staatsform eines Volkes, selbst jede Manifestation des kirchlichen Lebens, so weit blos Menschheitliches darin zur Offenbarung kommt, jede wissenschaftliche, künstlerische, ethische und physische Entwickelung und Form des Einzelnen und der Gesammtheit — Alles ist unvollkommen, unvollendet, ungenügend, eine endliche Licht- und Farbenbrechung der Ausstrahlung des Menschenwesens. Darum befriedigt sich auch kein Menschenalter mit der Darstellung des vorhergehenden, sondern sucht darüber hinauszugehen; und kein Einzelner kann sich genügen lassen an dem, was er geworden, sondern sucht vollkommener zu werden.

Alles und jedes Streben des Menschen (und auch des reinen Geistes), die Vollendung seines Wesens in sich ohne Gott zu erreichen, vereitelt sich; und darum ist auch eitel jeder Versuch, sich

in sich, in der Menschheit, in der Welt zu beseligen. Das Gefühl der Seligkeit, der Allbefriedigtheit, Allgenügsamkeit, die volle Sättigung des Gemüths ist ohne Gott nicht zu erringen. Mit Recht ruft daher der Psalmist: „Ihr Menschenkinder, warum seid ihr schweren Herzens? Warum jaget ihr der Eitelkeit nach und haschet nach der Lüge?“ (Filii hominum usquequo gravi corde? Utquid diligitis vanitatem et quaeritis mondacium? Ps. 4).

Ja! so ist es: Alle Herrlichkeiten, alle Formen, welche die Natur hinstellt und vor unseren Augen entfaltet, befriedigen nicht. „Es sei, daß unsere Seele sich wiege auf den Wogen des Meeres, daß sie durch das Auge hinabgleite auf dem Strom, und von Welle zu Welle mit ihm dahingleite zwischen Hügel und Wald; daß sie sich versenke ins Thal an der murmelnden Quelle; daß sie schwebe im Mondschein oder Morgenroth; daß sie höheren Fluges zu der Sonnensaat des Himmels sich erschwinge; daß sie den Melodien der holden Nachtigall lausche, oder mit innerem Ohre an der Sphärenharmonie sich ergötze; — das Auge sieht sich nimmer satt; und das Ohr hört sich nimmer satt.“ (Stolberg: Geschichte der Religion, 3. Bd. Beilage 1.)

Und auch alle Gedankengrößen, alle Wissenschaften, und alle sonstigen Großthaten in der Menschengeschichte, alle Erfindungen und alle Kunstschönheit, die wir ins Leben einführen — es ist das Alles doch nur Stückwerk, das glänzende Geständniß unserer Ohnmacht, es einzig und allein nur in und durch uns zur Vollendung, und in der Vollendung zum vollseligen Genusse zu bringen.

Wie löst sich das Räthsel dieser Eitelkeit, dieser Bereite-

lung des Strebens nach Selbstvollendung und Selbstgenügsamkeit des Seins in seinem Dasein?

„Eitel sind alle Menschen, in denen nicht die Weisheit Gottes wohnt.“ (Vani autem sunt omnes homines, in quibus non subest scientia Dei). Eccl. XIII. 1. Die Welt ist nicht Gott; ihr Leben nicht das göttliche Leben; und darum kein vollendetes — ohne Gott! Sie ist geschaffen von Gott und zu Gott. Ihre Vollendung und damit auch ihre Seligkeit kann sie nur finden in dem ewig und wahrhaft in sich selbst vollendeten Wesen, in Gott.

Sie ist das nichtabsolute Du Gottes, dem er wie der gute Hirt seiner Heerde ohne Unterlaß zuruft, nicht als bedürfe Er ihrer, sondern weil sie Seiner bedarf. Und darum rufen auch wir immerdar zu Gott und unser Geist und unser Herz bleiben unruhig, so lang wir nicht ruhen in Gott. „Aus der Tiefe rufe ich zu Dir, o Herr; Herr, höre auf meine Stimme!“ (De profundis clamavi ad Te, Domine; Domine exaudi vocem meam! Ps. 129.)

Ihre Vollendung und ihre Beseligung, ihren Himmel findet die Creatur (Gottes relatives Du) nicht in sich allein, und kann solche nimmer in sich allein und auch nicht in der Mitcreatur finden, sondern sie findet dieselben in Gott, in ihrem Gott, und nur in Ihm. Er ist wie das schlechthinige Sein, so die schlechthinige Selbstvollendung, Selbstverwirklichung im Dasein, vollendete Persönlichkeit. Er ist dieses, indem Er die ungetheilte und ungebrochene Ganzheit d. h. die Unendlichkeit seines Wesens vor und für sich zur Offenbarung bringt, und d. h. zu sich in absoluten Wesensgegensatz tritt und das Gegensätzliche in den absoluten Wesensgleichsatz einführt. In solcher Selbstverwesentlichung, in dieser identischen Wesens-

triplicirung, in dieser Dreipersönlichkeit des Wesens schaut, weiß, besitzt, genießt der Unendliche sich als Unendlichen, d. i. ganz, vollkommen. „Wer ist wie der Herr unser Gott, der in der Höhe thront, und auf das Niedrige herabblickt im Himmel und auf Erden!" (Quis sicut Dominus Deus noster, qui in altis habitat, et humilia respicit in coelo et in terra! Ps. 112.)

Gott ist in sich der Allvollendete; und darum ist sein Wohlgefallen an sich selbst und seine Liebe zu sich, oder das Wohlgefallen und die Liebe der drei göttlichen Personen zu einander, unendlich; und darum ist er auch in sich der Allselige. Aber er liebt auch die Idee der Welt, die er in unzertrennlicher Verbindung mit seiner eigenen Lebensdarstellung denkt, und die er nicht nichtdenken und nicht nichtlieben kann. Und darum ist er Schöpfer der Welt geworden. Und wenn er die Welt auch nicht so liebt, wie er sich selber liebt, eben weil sie nicht er selber ist; so liebt er sie doch so, wie kein creatürliches Wesen sie lieben kann; er liebt sie uneigennützig, rein; und er liebt sie so sehr, daß er sie schafft, um sie in sein Leben und Lieben, in seine Seligkeit einzuführen. Wenn auch eine Mutter ihr eingeborenes Kind vergessen könnte, — Gott vergißt sein Kind, die Welt und ihre Krone, den Menschen nicht: Er hat ihm eine Wohnung in Sich selber bereitet. Nur also, wenn ich liebend hinübergreife — und daß ich es kann und darf, dazu hat mein Erlöser mir wiederverholfen — in Gott, in meinen Gott; nur dann finde ich die Ruhe für meinen Geist und für mein Gemüth, die sichere, selige Stätte. „Herr, das Licht deines Angesichtes leuchtet über mir; Freude hast du mir ins Herz gegeben!" (Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine; didisti laetitiam in corde meo.

Ps. 4.) Nur wenn ich glaubend und liebend und anbetend bei Ihm, in Ihm bin, kann ich sprechen: Du bist — und auch ich bin; durch dich nämlich und bei dir, und mit dir, in dir bin auch ich; sonst wäre ich nicht, denn ich bin ja nur dein Nichtich, dein nichtschlechthiniges Du, ich und die ganze Creatur! Denn das Ich, das da gründet einzig nur in sich selbst, das da wohnt im sichselbstleuchtenden Lichte, weil in der vollendeten Ichheit, das unendliche Schauen und Wollen und Lieben, das unendliche Leben — das bist Du; ich aber und die Mitcreatur sind durch unsere relative Ichheit durch unsere nichtabsolute Persönlichkeit befähigt und berufen, die Unendlichkeit deines Daseins einst mitzuschauen, mitzufühlen, mitzuleben — aus Gnade! „Nicht uns Herr, nicht uns, sondern deinem Namen gib den Ruhm!“ (Non nobis Domine, non nobis sed nomini tuo da gloriam B. 113.

Und was dann, wenn der Mensch einst wirklich geeinigt sein wird mit Dem, dessen Name ist: Ich — „Ich bin, der Ich bin,“ und wenn Er, sich ihm hingebend, spricht: Du? Nun, dann mag er rufen: Amen! Dann mag er das Leben, den Urlebendigen, weil vollendet Persönlichen, verkosten; keine Thräne wird mehr fließen, kein Seufzer wird mehr gehört werden! Aber — kein Auge hat es gesehen, kein Ohr hat es vernommen, kein Herz, so lange es auf Erden schlägt, empfunden. Deßhalb seufzt der Psalmist: „Nach Einem nur verlange ich, Eines nur suche ich: daß ich in dem Hause Gottes wohne — ewig!“ Und deßhalb antwortete Thomas von Aquin, der Engel der Schule, als er vom Herrn gefragt wurde, was er von ihm begehre für alles das, so er von ihm geschrieben: „Nichts, Herr, als Dich selbst!“ Und deßhalb heißt es: Freuet

euch nicht, daß euch die Geister unterthan sind; freuet euch vielmehr, daß eure Namen geschrieben stehen im Buche des Lebens?"

Und nun — diese Unermeßlichkeit, diese Unendlichkeit, das ewige Leben, meinen Gott soll ich mir erkaufen mit dieser Spanne Zeit! Furchtbarer und erhebender Gedanke! Die Vergangenheit steht gegen mich auf und klagt mich an! Wie weit bin ich vorwärts gekommen auf dem Wege des Herrn? — ach, wie weit bin ich davon abgekommen! Es erbebt mein Herz und es erzittert mein Gebein Herr, gehe mit deinem Knechte nicht ins Gericht! Herr, sende mir deinen h. Geist, daß ich immerdar rufe: Abba! lieber, barmherziger Vater!

So ruft denn also gerade die Betrachtung der Creatur als des Du (Nichtich) Gottes das tiefste Gefühl der Abhängigkeit des Menschen von Gott und der Angewiesenheit auf Ihn hervor. Oder müßte ich befürchten, daß Hr. Cl. mich verspotten werde wegen meiner aus jener Betrachtung hervorfließenden religiösen Begeisterung? und daß er also doch darauf beharren werde: es werde durch jene G.'sche Verhältnißbestimmung zwischen Gott und Welt der letzteren „eine ähnliche Selbstständigkeit, Unabhängigkeit und Freiheit, wie sie Gott gegenüber der Welt besitze," zugeschrieben?

Aber — wie kann denn das gedacht werden? Wie kann gedacht werden, daß Gott, als das vollendete Ich aus und durch sich, in ähnlicher Weise unserer bedürfe, wie wir Gottes bedürfen sowohl zu unserem Sein, als zu unserer Vollendung im Dasein, die wir, als Gottes Nichtich nur in unserem absoluten Du, in Gott finden können? Und liegt nicht in dieser unserer Bedürftigkeit der Grund von dem Liebeszuge des freien Geistes zu Gott,

vom Diesseits nach dem Jenseits hinüber? Ja — „erst dann, wenn der freie Geist, in dem Verständnisse über sein factisches Selbstbewußtsein, bis dahin vorgedrungen ist: daß ihm jene formale Negation in Gott als das schwarze Centrum, als der einzige Sonnenfleck in der Centralsonne des Universums begegnet; dann geht ihm auch das lichte Centrum, sammt seinem Centralfeuer, als brennender Dornbusch in der Wüste der Speculation auf, daß sein Auge und Ohr für die Ewigkeit gefesselt hält in dem Worte: „Ich bin, der Ich bin." Der letzte Symboliker S. 141 f.

Und — „jeder wesenhafte Factor und Coefficient des bedingten Seins (Universums) wird sich als Repräsentant und Exponent absoluter Unpersönlichkeit (unvollendeten Selbstbewußtseins) erweisen, d. h. jeder der wesenhaften Factoren (Substanzen) wird auf eine andere Weise streben, eine reine Selbstobjectivirung durchzusetzen, und jeder deßhalb auch auf seine Weise das Ziel jenes Strebens verfehlen, versteht sich nicht zu dem Endzwecke, um es zu verfehlen, sondern um dadurch auf **Gott**, die absolute Persönlichkeit, als das Urziel und Urbild jeder relativen Persönlichkeit, hin- und angewiesen zu werden. So bezeugt und sucht das Nicht-Ich das Ich Gottes, hiezu hat es eine wahrhafte Sucht vom Mutterleibe am Halse." Süd- und Nordl. S. 217.

Und diesem der Creatur also angeborenen und unvertilgbaren Liebeszuge kommt Gott als die reine (d. i. unbedürftige, uneigennützige) Liebe im Voraus entgegen: Er selber (die Schauung Seiner von Angesicht zu Angesicht) hat Sich zum Preise gesetzt für die

treue und thatkräftige Bethätigung jenes Liebeszugs. Wie formal die Welt, als Nicht-Ich, in Gott ist; so soll sie auch real mit Ihm Eins werden; soll in Ihm (und nicht außer Ihm) sich objectiv vollenden, in Ihm die Sättigung ihrer Bedürftigkeit finden.

Kann es aber etwas Tröstlicheres für das Deficit des Geistes, sich nicht schauen und nirgends Wesen schauen zu können, geben, als die Anschauung dessen von Angesicht zu Angesicht, der als Dreieiniger die absolute Wesensschauung ist, die (um wieder mit G. zu reden) bei aller Unerreichbarkeit von Seite des creatürlichen Geistes doch Vereinbarkeit für ihn hat auf ähnliche Weise, wie die Natur im Menschen durch ihre Vereinigung mit dem Geiste ihre Verklärung feiert, ohne je selber Geist zu werden?

Oder liegt Seligeres darin (und kann das die Bestimmung der Creatur sein): daß das Nichtich zur absoluten Ichheit sich hinauflüge? Daß wir in Gott unser eigenes ewiges Wesen adoriren und zu verwirklichen suchen? Fürwahr — wenn Gott uns in Sich nichts bieten könnte als unser eigenes Wesen, kein wesentlich anderes Leben, als das Leben der Welt: so müßten wir das Loos des ewigen Juden den Freuden des Himmels vorziehen.

Der Mensch bleibt unbefriedigt in den Kreisen des bloßen Weltlebens. Was immer wir auch ergreifen aus dem Gebiete des creatürlichen Daseins, und wie immer wir es ergreifen mögen, — es ist es nicht, es ist nicht das Eine Nothwendige, das wir bedürfen und zu suchen haben.

Es ist das Alles eben Creatur und nicht Gott; es ist nicht auf sich allein angewiesenes Leben, es ist auf Gott an- und hingewiesen, auf das Sein schlechtweg, auf das Wesen durch sich.

Und nun soll diese Contraposition von Gott und Welt, dieser Creatianismus dem Geschöpfe „eine ähnliche Selbstständigkeit, Freiheit und Unabhängigkeit von Gott" geben, als „sie Gott gegenüber der Welt besitzt;" soll also auch mit aller tiefern Religiosität unvereinbar sein, und den wahren Geist der Mystik verleugnen??

Freiheit und Sebstständigkeit und eine gewisse Unabhängigkeit von Gott gibt sie allerdings der vernünftigen Creatur; aber das ist jene Freiheit, die diese haben muß, wenn sie zwischen Gut und Bös soll wählen, Verdienst oder Schuld erwerben, Lohn oder Strafe ernten können; es ist jene Unabhängigkeit, ohne die sie weder von Gott würde abfallen, noch in verdienstlicher That ihm zufallen können; es ist jene Selbstständigkeit, ohne die sie kein sich selbst zuständiges, kein seiner selbst bewußtes und über das eigene Schicksal entscheidendes Sein wäre; es ist jene Selbstständigkeit, Unabhängigkeit und Freiheit, ohne die sie nicht Creatur und nicht unsterblich sein könnte, sondern eine Form des göttlichen Lebens selber, irgend welche besondere (depotenzirte oder potenzirte) Darstellung des Absoluten, als Allgemeinen, wäre. Diese Unabhängigkeit und Selbstständigkeit ist allerdings auch damit gegeben, daß sie das realisirte Nicht-ich, und als solches das reale Du Gottes ist. Umgekehrt (und das möge Hr. Cl. sich merken) ist mit der Leugnung der Welt als des

Nichtich und Du — auch die wahre Creatürlichkeit der Welt und die Freiheit des Geistes negirt, und der Calvinismus, ja der Pantheismns gelehrt.

Kurz — mit der Feststellung der Welt als des nichtabsoluten Du Gottes ist keine absolute Selbstständigkeit, sondern eine absolute Unselbstständigkeit, weil nur relative Selbstständigkeit behauptet: nicht in und durch sich selbst kann das Du Gottes seine objective Bestimmung erreichen, sondern nur in Gott, und in lebendiger Relation zu ihm, d. h. in fortwährender Abhängigkeit von Gott und Angewiesenheit auf Ihn, oder — mit Hilfe der Gnade.

„Wem ist jener Mythus der Alten von dem Jünglinge Narcissus unbekannt, von welchem eine Blume den Namen trägt? In seine eigene Schönheit sich vergaffend, heißt es, habe er so weit über den Spiegel einer Quelle sich herüber geneigt, daß er hineinstürzte, und in dem Spiegel sein Grab fand. Was hat dieser Narcissus gethan? Er hat sich verduzt? Er wollte sein Ich anschauen, er verliebte und verlor sich in dieses Ich, das für ihn niemals ein wahres Du werden konnte. Unser Geist ist unfähig, durch Verdoppelung seiner selbst zum Gegenstande seiner eigenen Anschauung sich zu machen, und hiemit sein zweites Ich zu sein, sondern ist auf jenes göttliche Ich angewiesen, welches als wahres Du ihm gegenübersteht. Dem Narcissus ähnlich ist daher Jeder, der in seinem eigenen oder in sonst einem erschaffenen Ich Ruhe und Seligkeit finden will: er versinkt in den Abgrund seiner eigenen Armuth. Und darum heißt es: wer seine Seele liebt, wird sie verlieren. Wendet das Geschöpf sein ganzes Streben rein auf sich selbst, so

wird es auch in sich selber erstarren; denn nur im unbedingten göttlichen Sein, in der Vereinigung mit Gott, kann es seine selige Vollendung finden; und damit es sie finde, ja damit es eines solchen Zieles fähig sei, ward ihm die Freiheit des Willens gegeben." Veith „Vater Unser" 4. Aufl. S. 99.

Ja — indem die Creatur auf Gott angewiesen ist, ist sie zugleich auf sich selbst hingewiesen; denn sie hat ihr eigenes d. h. ihr vom Creator zu eigen gegebenes Gesetz, welches sie durch ihre Setzungen herausstellt und nach welchem sie sich zu ihrem Ziele hinbewegt. Sie ist also in diesem Sinne autonom. Und wenn sie aus ihren Setzungen auf sich, das setzende Princip, zurückschließen, und dadurch ihr Gesetz auffinden, und es im kategorischen Imperativ des Gewissens dem Willen vorhalten kann, so ist sie freier Autonom.

Diese freie Autonomie, ohne die es ja doch keine Gewissenspflicht und keine Willkür, als Wahlfreiheit, und kein Schuldgefühl und kein frohes Gefühl der Pflichterfüllung geben könnte, findet in der theologischen und philosophischen Anschauung des Hrn. Cl. so gar keinen Platz, daß es ihm genügt, auf dieselbe hinzuweisen, — allen näheren Nachweises des Häretischen dieser Lehre sich enthebend.

Dabei eilt er im Sturmschritte, alle Mittelglieder beim Schließen nicht beachtend, voran. Er sagt nämlich: „Wie weit sich diese Autonomie der Creatur erstrecke, geht daraus hervor, daß G. in Süd- und Nordl. S. 228 ffg. die Allwissenheit Gottes in der Beziehung leugnet, daß Gott den bestimmten Willensact des freien Geistes, als Werk der Wahl oder Willkür,

kurz jenen Act als solchen, nicht voraussehe." Nun ist es aber nicht die „Autonomie der Creatur" überhaupt, welche die Allwissenheit Gottes d. h. Sein ewiges Vorherwissen, nach G., irgend beschränken könnte; denn die Autonomie der Natur heißt Nothwendigkeit, weßhalb in Beziehung auf sie als solche, Alles von Gott vorherbestimmt und somit auch vorhergesehen ist. Ja auch nicht einmal die Autonomie der freien Creatur, sondern Autokratie derselben ist es, die Selbstbestimmung in reiner ethischer Wahlfreiheit, um deren Beschaffenheit willen von G. die Frage aufgeworfen wurde: ob Gott zu Gunsten dieser Freiheit sich vielleicht eben so seiner Allwissenheit wie seiner Allmacht „in der Beziehung entäußert habe, daß Er den bestimmten Willensact des freien Geistes als solchen nicht voraussieht?" Ueberdies handelt es sich bei dieser Frage nur um die primitive Willensentscheidung des Geistes in der Freiheitsprobe, weil nur hier das reine Entweder-Oder des freien Wahl-, oder Willküracts, vorkommt. Und endlich hat G. diese Frage weder mit aller Bestimmtheit bejaht noch verneint; sondern sie nur als ein noch nicht gelöstes wissenschaftliches Problem bezeichnet. Denn in der von Hrn. Cl. selbst citirten Stelle (Vorsch. II. S. 131) fügt er den Worten: „Nur das Sein (der Creatur) ist That des absoluten Willens Gottes, die Erscheinung aber ist der creatürlichen Substanz zeitliche That, Gott aber ewig als Thatsache bekannt" die Bemerkung hinzu: „(Vorausgesetzt jedoch: daß die Freiheit, wie in ihr die Allmacht Gottes sich entäußert, so auch in Bezug auf den primitiven Act ihrer Selbstbestimmung der

Allwissenheit Gottes keine Schranken setze, ein Punkt, der als Preisfrage noch seine Preisantwort sucht.)"

Und auch aus der incriminirten Stelle der Süd- und Nordl. S. 229 kann höchstens gefolgert werden: daß G. sich zu der Ansicht hinneige: Gott habe durch Erschaffung der wahlfreien Creatur seine Allwissenheit in Beziehung auf den bestimmten Ausfall der primitiven Freiheitsprobe beschränkt. Er sagt nämlich: „Hat Gott, wie die Theologie zu sagen pflegt, sich seiner Allmacht zu Gunsten der Freiheit entäußert, ohne sich selber zu lästern; woher sollte die Gotteslästerung in der Behauptung kommen: daß Gott zu Gunsten derselben Freiheit sich auch seiner Allwissenheit in der Beziehung entäußert habe, daß Gott den bestimmten Willensact des freien Geistes, als Werk der Wahl- und Willkür, kurz jenen Act als solchen, nicht voraussieht?" In Beziehung aber auf die Willensentscheidung des zweiten Adam sagt er in denselben Süd- und Nordl. S. 193: „daß Gott in seiner Allwissenheit Einen im Geschlechte mit jenem Gehorsame erschaute, der den Ungehorsam Adams... aufzuheben im Stande war...." (Vgl. Trebisch l. c. S. 156 ffg.)

Wollte ich aber auch zugeben, daß G. wirklich und allen Ernstes der Ansicht sei: die Freiheitsprobe des ersten Adam sei der Art, daß Gott wohl das Entweder-Oder des Ausfalls derselben, nicht aber, nach welcher Seite die Entscheidung ausfalle, voraussehe; wo wäre das crimen laesae maiestatis? Es würde nämlich diese Ansicht folgende Gestaltung und Begründung erhalten.

Die bestimmte Willensentscheidung in der Freiheitsprobe ist Sache der Wahl oder Willkür; sie kann so oder anders aus-

fallen; wie sie ausfalle, hängt rein von des freien Geistes Wahl ab, in deren Qualität es liegt: auch über das Motiv der Wahl entscheiden zu können. Es kann daher in der wahlfreien Causalität des Geistes nicht erschaut und es kann auch nicht aus ihr gefolgert werden, wozu sie sich entschließen und wofür sich entscheiden werde. Behaupten, daß doch in ihr das Decisum zwischen dem Entweder-Oder erschaut und vorausgesehen werden könne, würde nichts Anderes heißen: als die Wahlfreiheit des Geistes selber negiren, und in Nothwendigkeit, sich nach einer bestimmten Seite zu entscheiden, umwandeln.

Gott erschaut daher wohl die in Adams Wahlfreiheit gelegene Alternative, nicht aber seinen Ungehorsam als einen unausbleiblichen; und deßhalb hat er sowohl für den Fall des Gehorsams als des Ungehorsams ewig seine gnädigen Vorkehrungen getroffen, und sieht ewig die beiden unter jener Alternative sich einstellenden Reihen der Entwicklung der Menschengeschichte vorher.

Wenn daher Hr. Cl. an der G.'schen Hypothese, daß Gott vielleicht in ähnlicher Weise seine Allwissenheit, wie seine Allmacht, zu Gunsten der Freiheit beschränkt habe, Aergerniß nahm; so wäre es seiner als Philosophen würdig gewesen, uns zu belehren: in welcher Weise die Allwissenheit Gottes sich mit der creatürlichen Freiheit vereinigen lasse. Denn letztere darf von dem Katholiken um keinen Preis aufgegeben werden.

Anstatt dessen erinnert er an „den ärgerlichen Streit, der vor einigen Jahren in einem öffentlichen Blatte über eine von einem jungen der G.'schen Schule angehörigen Theologen, der in Bonn promovirte, in seiner Dissertation aufgestellte Thesis geführt ward.

Diese Thesis lautete: „Quemadmodum ex absoluta Dei potentia, liberam hominis voluntatem a deo posse cogi atque coerceri, colligere nefas est, ita ex dei omniscientia, deum liberas hominum actiones praescire, eruere vetamur.“

Der „junge Theologe", der zu jenem „Streite" die Veranlassung hergeben mußte, war Hr. Dr. Kayser, der mit dem vollen Vertrauen des hochwürdigsten Bischofs von Paderborn beehrt, gegenwärtig als Priester seine theologischen Studien in Breslau fortsetzt. Hr. Kayser hatte aber seine philosophische Dissertation: „de argumentis, quibus Deum esse probatur,“ mir, seinem Lehrer in der Philosophie, gewidmet. Und der „ärgerliche Streit" wurde nun zunächst nicht „in einem öffentlichen Blatte," in der Deutschen Volkshalle nämlich, sondern in der Aula der Universität zu Bonn am 1. März 1851 geführt. Da waren es Hr. Dr. Cl. selber und sein Freund Hr. Prof. Dr. Martin, Director des katholischen Convicts, welche jenen „ärgerlichen Streit" mit großer Heftigkeit führten. Jener griff den oben citirten Ausspruch an, der übrigens nicht unter den von Dr. Kayser aufgestellten „Thesen" vorkommt (sonst würde er meine Censur nicht passirt haben), sondern S. 80. 2) als eine Anmerkung steht (die mir bei der Durchsicht des Manuscriptes entgangen war). — In der Volkshalle aber begann der anonym geführte Streit in der Nummer 59 vom 12. März 1851, und nahm einen solchen Verlauf, daß ich mich veranlaßt sah, eine öffentliche Erklärung mit meiner Namensunterschrift abzugeben, welche in Nr. 65 erschien. In dieser Erklärung heißt es unter Anderem: Hr. Dr. Kayser habe in jener Stelle nur behaupten wollen, „daß die Philosophie aus der Eigen-

schaft der Allwissenheit Gottes (wie solche nämlich daraus, daß Gott der Schöpfer der Welt sei, sich ergebe — vgl. den Text zu jener Note pag. 80) das Vorherwissen der wahlfreien Handlungen nicht so ohne Weiteres folgen könne. Vielleicht aber habe er in jener Note auch noch mehr behaupten wollen: daß nämlich die Art und Weise, wie die Meisten bisher aus der Allwissenheit Gottes das Vorherwissen der freien Handlungen hätten beweisen wollen, ihm bedenklich erscheine für die richtige Verhältnißbestimmung zwischen Gott und der freien Creatur."

Was thut nun Hr. Cl.? Anstatt der Schwachheit der Güntherianer zu Hilfe zu kommen, indem er ihnen den Weg zeigte, auf welchem das Vorherwissen des bestimmten Willensactes des Geistes in der Freiheitsprobe mit der Freiheit des letztern einträchtig zusammengehe, überschüttet er dieselben mit Hohn. „Sie sehen (bemerkt er), daß der junge Mann nur dem Meister der Schule nachgesprochen hat und sehr wohl wußte, was er sagte. Der falsche Dualismus wird, wenn er lange lebt, dem Schicksale, daß Jüngere alle Consequenzen, die in ihm liegen, auch wenn sie gleich nahe an die apertissima insania streifen, welche Augustin in der Leugnung der göttlichen Allwissenheit hinsichtlich des Zukünftigen erblickt, mit Keckheit und Vorliebe aus ihm ziehen werden, eben so wenig entgehen, als die pantheistischen Systeme unserer Tage diesem Schicksale entgangen sind." (S. 95).

Eine noch schärfere Lauge übermüthigen Spottes und zum Theil mit denselben Worten hatte der Anonymus eines Artikels in der oben citirten Nr. 59 der Deutschen Volkshalle über uns, oder wenigstens über mich ausgegossen. Es heißt nämlich dort:

„Wenn so formelle, und dazu noch so einfältige, schon im philosophischen Katechismus der Heiden verpönte Ketzereien die Frucht der in Bonn von Staatswegen gelehrten katholischen Philosophie sind, so möge dies Beispiel die kirchlichen Oberen auf das Gift, welches unter die studirende Jugend verbreitet wird, so wie diese Jugend selbst auf den Bankerott aufmerksam machen, dem ihr Vaterland entgegengeführt wird. Denn, sagt Augustinus de civit. dei V. 9: „et confiteri esse Deum et negare praescium futurorum (und zu dem Zukünftigem gehören doch auch die freien Handlungen des Menschen) apertissima insania est."

Es hat also Hr. Cl. nicht in seiner gegenwärtigen Schrift (vgl. S. 43 ffg.) zum erstenmale auf das Verhalten der „protestantischen Regierungen, denen man wahrlich keine besondere Zärtlichkeit und Vorliebe für katholische Orthodoxie zuschreiben könne," in Betreff der G.'schen Philosophie hingewiesen, und die Hilfe der „kirchlichen Oberen" angerufen; sondern es ist dieses schon vor mehreren Jahren (und mit welchem Erfolge, das ist Dir, mein lieber Freund, nicht unbekannt) geschehen.

Auch würde Hr. Cl. wissenschaftlicher zu Werke gegangen sein, wenn er, anstatt die „apertissima insania" Augustins uns vorzurücken, auf des Letzteren Verhältnißbestimmung zwischen der creatürlichen Freiheit und dem göttlichen Vorherwissen eingegangen wäre und die Lücken darin ausgefüllt hätte. Augustin stellt sich nämlich dieses Problem in der Form folgenden Einwurfs: Was Gott vorausgesehen hat, das kann um der Unfehlbarkeit seines Vorherwissens willen nicht nicht geschehen, sondern muß geschehen; es kann auch nicht anders,

sondern muß so geschehen, wie es von ihm vorhergesehen worden ist; denn geschähe es nicht, oder geschähe es anders, so wäre ja sein Vorherwissen schon im Begriffe vernichtet. Da also das von Gott Vorausgesehene kommen und so kommen muß, wie es vorausgesehen ist, so ist, wie es scheint, der Wille an dasselbe gebunden und seinerseits nicht mehr dahin frei, auch anders zu wollen und zu handeln, sodern es besteht für ihn eine unausweichliche Nothwendigkeit. Ein göttliches Vorherwissen und eine creatürliche Freiheit scheinen daher völlig unvereinbar mit einander zu sein, so daß man entweder dieses oder jenes aufgeben muß.

Diesen Einwurf sucht nun Augustinus dadurch zu beseitigen, daß er bemerkt: Ja, Gott weiß voraus, was der Mensch wollen wird, und wüßte er es nicht voraus, so wäre er nicht Gott; der Mensch hingegen weiß nicht mit Bestimmtheit voraus, was er wollen wird, ja er weiß nicht einmal für den kommenden Tag voraus, was er an demselben wollen wird; denn das hängt von den veranlassenden Umständen ab, die er nicht voraussieht. Wenn nun diese Anlässe da sind, will er dann das, was er will, nicht wirklich mit s e i n e m W i l l e n, d. h. mit Selbstbestimmung aus und durch sich, oder wird er sagen, daß er das, was er will, nicht mit seinem Willen will? Also — was der Mensch will, will er mit seinem Willen, also unabhängig von äußerem und innerem Zwange oder f r e i. Nun — w a s G o t t v o r a u s g e s e h e n h a t, i s t e b e n d i e s e r W i l l e, w i e e r d i e s e s o d e r j e n e s w i l l o d e r a u c h n i c h t w i l l, u n d l e d i g l i c h d u r c h s e i n e S e l b s t b e s t i m m u n g w i l l; und es i s t g a r n i c h t a b z u s e h e n, w i e d i e s e s V o r a u s s e h e n f ü r d e n W i l l e n e i n e z w i n g e n d e N ö t h i g u n g m i t s i c h f ü h r e n

soll. Der Wille will ja, was er will, auf Grund seiner Selbstbestimmung hin; er will nicht, weil Gott es vorausgesehen hat, sondern umgekehrt, Gott hat es vorausgesehen weil er will; denn Gott hat den Willen vorausgesehen. — Das göttliche Vorherwissen steht daher zum creatürlichen Willen nicht einmal in irgend einem ursachlichen, geschweige in einem nöthigenden Verhältnisse, sondern es verhält sich vielmehr zum Zukünftigen, als wie das menschliche Gedächtniß zum Vergangenen. So wenig im Gedächtnisse der Grund liegt, daß das geschah, was geschehen ist, eben so wenig liegt im göttlichen Vorherwissen der Grund, das das geschehe, was geschehen wird. Gott hat den Menschen mit einem gewissen Maße von Kraft ausgerüstet, und welchen Gebrauch dieser davon machen werde, das hängt von ihm selber ab, und ist auch dem göttlichen Wissen schon zum Voraus klar und aufgedeckt; und wenn zum Behuf der einheitlichen Weltregierung die Causalitäten alle im göttlichen Denken und Erkennen schon zum Voraus geordnet sind; so liegt darin für die freien Willen keine Gefährdung; indem die freien Willen selbst schon mit in die Causalitätsreihe aufgenommen sind. (Vgl. Gangauf l. c. S. 338 — 42.)

So Augustinus. Gott sieht nach ihm den bestimmten Willensact, wie er die entscheidende Wahl zwischen dem Guten und Bösen trifft, vorher; er sieht, daß reine Entweder und das reine Oder, das Decisum zwischen Beiden („das, was er frei will und nicht will") vorher; nicht aber will die freie Creatur, weil Gott dieses Wollen vorhergesehen, sondern dieser sieht es im Voraus, weil jene will. Die freien Willensacte selber, welche zum gött-

lichen Vorherwissen in einem solchen Verhältnisse stehen, wie die geschehenen freien Handlungen zum menschlichen Gedächtnisse, sind in die Causalitätsreihe, welche zum Behufe der einheitlichen Weltregierung im göttlichen Wissen schon zum Voraus geordnet ist, aufgenommen.

Wem aber sollte in dieser Wahrung der creatürlichen Freiheit gegenüber dem göttlichen Vorherwissen nicht aufgefallen sein: daß Augustinus nicht angegeben hat, in welcher andern Weise Gott die bestimmten freien Willensacte voraus schaue, wenn nicht in der Weise, daß er in den freien Causalitäten selber die Bethätigungen derselben erschaut? Diese letztere Weise aber würde diese Bethätigungen zu nothwendigen machen. Der Hinweis aber auf das Verhältniß der (Platonischen) Erinnerung zu den Ideen möchte nicht genügen. Genügenden Aufschluß möchte uns der Umstand geben, daß Augustinus die ethische Freiheit nicht primitiv mit aller Entschiedenheit als Wahlfreiheit bestimmt hat. Er unterscheidet vielmehr zwischen metaphysischer Freiheit (dem Wahlvermögen) und der Freiheit des Seins.

Die metaphysische Freiheit besteht ihm in dem Vermögen, sich selbst zu bestimmen, und gehört zum Wesen des Willens überhaupt (und nicht blos des wahlfreien). Voluntas quippe est in omnibus, imo omnes nihil aliud quam voluntates sunt.

Beim Geiste aber (welcher seiner Natur nach bestimmt ist, wie um seine objective Bestimmung zu wissen, so dieselbe durch subjective Willensbestimmung subjectiv wirklich zu machen) gestaltet

sich die metaphysische Freiheit der Selbstbestimmung von selbst zum Wahlvermögen, da es im Begriffe einer in der Selbstentscheidung begriffenen Selbstbestimmung liegt, daß sie sich durch sich entschließe, in die objective Bestimmung einzutreten, wobei es ihr wegen des Abwesenden aller zwingenden Nothwendigkeit von selbst möglich ist, sich auch gegentheilig zu entschließen.

In der göttlichen Idee liegt aber nicht, daß der Wille sich gegentheilig entscheide, sondern daß er unbedingt und rückhaltlos an das Gute sich hingebe. Folgt er dieser Bestimmung, so geht die Freiheit seiner Wahl über in die Freiheit des Seins, welche auch die ideale Freiheit oder die Freiheit als Zustand genannt wird, und worin der Mensch nach allen Seiten hin seine ideengemäße Vollendung hat. Diese Freiheit als Zustand ist dem Augustinus erst die eigentliche oder wahre Freiheit. Volle Wirklichkeit erhält dieselbe aber erst im Lande der Seligen, wo in der Geeintheit mit Gott das posse non peccare in ein non posse peccare sich umwandelt. Diese „novissima libertas“ ist eine „tanta libertas, in qua permaneat beate vivendi voluntas, ita ut sit etiam bene vivendi et nunquam peccandi voluntaria felixque necessitas.“ (Vergl. Gangauf S. 330 — 37.)

Gehen wir nun näher auf das Wahlvermögen ein, so hat nach der Bestimmung desselben die Erklärung der Wahl des Guten keine besondere Schwierigkeit, denn alles Gute besteht hiernach nur darin, daß wir durch unsere subjective Thätigkeit ausführen, was in unserer objectiven von Gott gewollten Bestimmung, und somit in unserer ursprünglichen Anlage liegt. Haec est liber-

tas nostra, cum isti subdimus veritati. De lib. arb. II. 37. Sehr schwierig aber mußte es dem Augustinus erscheinen: daß der Wille auch das Böse wählen kann.

Zum Zwecke der Erklärung dieser Möglichkeit accentuirt er die Principlosigkeit des Bösen. Er hatte sich nämlich von seiner frühern Anhänglichkeit an die manichäische Lehre, wonach das Böse eine kräftig wirksame Macht war, dadurch frei gemacht, daß er sich zu den Neuplatonikern hinwandte, wonach das Böse nur durch das Verderben einer an sich guten Natur sein Bestehen hat. Demgemäß lehrt er im Hinblicke auf die Manichäer, welche neben dem Principe des Guten (summum bonum) und diesem gegenüber ein Princip des Bösen (summum malum) annahmen, und darum dem Bösen wie dem Guten ein Sein zuerkannten: das Böse ist nicht Sein, Substanz, denn dann wäre es gut, sondern es kommt am Sein, am Guten vor, und zwar als Negation, Privation, Corruption, und somit als gegen das, was man Natur oder Sein nennt.

Sofort meint er auf seinem christlichen Standpunkte des Creatianismus: der böse Wille entstand nicht daraus, daß er eine Natur (Substanz), sondern daß er eine creatürliche, d. h. aus Nichts erschaffene Natur ist. Denn ist die Natur Ursache des bösen Willens, so sind wir zu behaupten genöthigt: das Böse geschehe durch das Gute, und das Gute sei Ursache des Bösen. . . . .

Wie aber die Creatürlichkeit einer Substanz mögliche Ursache des bösen Willens sein könne, darüber erklärt er sich also: Da Gott das höchste Sein ist, d. h. da er auf allerhöchste Weise und eben deßhalb unwandelbar ist, verlieh er den We-

sen, die er aus Nichts erschuf, die Gabe zu sein, nimmer jedoch auf allerhöchste Weise zu sein, wie er selber ist. Dieses Sein aber verlieh er einigen mehr, andern minder, und ordnete die Natur ihres Seins nach Stufen. Es ist also jener Natur, die auf allerhöchste Weise ist, keine Natur entgegen, außer eine solche, die nicht ist; denn demjenigen, was da ist, ist das Nichtsein entgegen; und deswegen ist Gott, als der allerhöchsten Wesenheit, kein Sein, keine Wesenheit (Substanz) entgegen. Und ferner: Wir sagen, das unwandelbare Gut ist kein anderes, als der Eine wahre, selige Gott; die Wesen, die er schuf, sind zwar gut, weil er sie schuf; doch sind sie wandelbar, weil sie nicht aus ihm, sondern aus Nichts erschaffen wurden.

Die Möglichkeit des Bösen (des bösen Willens einer guten Natur) findet also Augustin zunächst in der Wandelbarkeit, diese aber in dem Nichts, aus welchem Gott das Etwas ins Dasein hervorgezogen hat. Alle Aussprüche Augustins laufen sofort auf das Eine hinaus, das Böse als etwas Nichtiges darzustellen. Diese Nichtigkeit ins vollste Licht zu stellen und dadurch auch Gott von aller Mitschuld am Bösen frei zu sprechen, erklärt er sich dahin: daß nicht alle Entschlüsse des Willens von Gott seien, sondern nur die guten Entschlüsse, während dagegen der böse Wille von Gott (dem Sein) nicht ausgehe, weil er nichts sei. „Woher stammt er denn? Das kann man nicht wissen, weil das Nichts überhaupt nicht gewußt werden kann. Das Böse hat keine bewirkende, sondern nur eine mangelnde Ursache. Unser Wille soll zwar die Ursache sein, aber der Wille zum Bösen ist selbst nur ein mangelnder Wille. Eine Ursache des bösen Wil-

lens dürfen wir nicht weiter suchen, denn eine solche würde selbst böse sein. Nemo ergo quaerat efficientem causam malae voluntatis, non enim est efficiens, sed deficiens, quia nec illa effectio est, sed defectio. de civ. Dei XII. 17. Zwar ist dem Augustinus dieses Deficere nicht Nichts, sondern eine Hinneigung zu, ein Streben nach dem Nichts, eine Bewegung, welche von dem Willen ausgeht, und worin dieser sich demjenigen, was nicht Gott ist, und was ihn minder macht, zukehrt; aber für die Möglichkeit dieses von Gott und Göttlichem, von wahrhaft Bleibendem, sich abkehrenden Willensacts erkennt er keinen positiven Realgrund an. (Vgl. Gangauf S. 389 ff. u. früher.)

Ein Doppeltes also bezweckte er mit dem Ausspruche, die Ursache des Böseseins des Willens sei eine causa deficiens. Einmal wollte er damit sagen: daß dem Bösen gegenüber dem Willen eine eigene Principiatur mangele; eine solche selbstheitliche Principiatur des Bösen auffinden wollen, hieße gerade so viel als: die Finsterniß sehen und das Stillschweigen hören wollen, welche beide wir auch nur in der Seinsform Privation nennen; und dann: daß der Wille, wenn er böse werde, es durch sich selbst werde, aber nicht naturgemäß, sondern durch Abfall von seiner göttlichen Bestimmung.

Es kann nun nicht in meiner Absicht liegen, diese Augustinische Begriffsbestimmung der Freiheit einer vollständigen Kritik zu unterziehen, wie solches im IV. und V. Briefe der Vorschule II. S. 67 ff. und S. 93 ff. geschehen ist. Ich beschränke mich auf folgende kurze Bemerkungen.

Es war ein Mißgriff Augustin's, daß er — als er das Sein

mit dem Guten identisch setzte, und behauptete, daß, wie Gott als das summum esse auch das summum bonum, so das stufenweise geordnete niedere und mindere Sein gut sei, weil es sei — nicht unterschied zwischen diesem Gute und dem sittlich Guten. Denn sonst hätte er nicht sagen können: daß in dem Sein (der Substanz) des Geistes, nicht die Ursache für die Möglichkeit des Bösewerdens liegen könne, weil sonst das Gute als Ursache des Bösen erklärt werde. Gott, als das summum bonum ist nicht sittliche Güte, weil er für seine Vollendung nicht auf einen freien Wahlact angewiesen ist. Und wenn er creirt, so setzt er nicht sichtlich Gutes, sondern setzt unter Anderem Principien, die zur Wahlfreiheit kommen und durch Acte der Wahlfreiheit das sittliche Gute erst in die Weltwirklichkeit hereinführen sollen, aber auch das Gegentheil thun können.

Es kann daher auch nicht gesagt werden: daß das Bösesein des freien Geistes kein positives Princip zu seiner Voraussetzung habe, welches darin ebenso offenbar werde, wie das Gute in seiner ganzen Erscheinung die Wirkung eines solchen Princips sei; daß also das Böse nicht eben so eine positive bewirkende Ursache habe, wie das Gute. Vielmehr muß behauptet werden: daß dasselbe positive (weil von Gott im Schöpfungsacte ponirte) Princip, welches naturgemäß, d. h. durch die Wahlfreiheit als tiefste Qualität seiner Substanz, Ursache des Guten werden kann (und soll), auch Ursache des Bösen werden kann (aber nicht soll). Es ist daher auch nicht richtig, daß das Böse nur eine defectio und nicht auch eine effectio sei. Es ist das Böse nicht weniger ein Effect des Willens wie das Gute, und so naturgemäß dort

wie hier, wenn man nämlich unter Natur die Qualität eines Seins, hier also die Wahlfreiheit des Geistes versteht.

Es war nicht weniger ein Mißgriff Augustins, daß er um das Wesen der Freiheit im geistigen Subjecte zu bestimmen, auf Gott als Object überging (vgl. Vorsch. II. S. 98 f.), und die objective Bestimmung des Geistes, sich nämlich in Gott zu vollenden, so vorherrschend ins Auge faßte, daß er die subjective Bestimmung desselben, sich als wahlfreie Substanz zu bethätigen und in Besitz zu nehmen, übersah. Diese letztere Bestimmung erfüllt nämlich der Geist auch dann, wenn er von Gott abfällt und seine objective Bestimmung verfehlt. Eben darum ist auch das Böse nicht eine bloße Seinsminderung (defectio), insofern nämlich, als der böse Wille aus dem Lebensverkehre mit dem göttlichen Sein heraustritt, und der Vereinigung mit Gott in seliger Schauung nicht theilhaftig werden kann, sondern es kann dasselbe auch eine Seinsförderung (effectio) insofern genannt werden, als der Geist auch durch die böse That sich in seiner wahlfreien Qualität bethätigt und gewinnt. „Die Enträthselung der Willensfreiheit aus und in der Natur Gottes (die zugleich der Endzweck ist für die Creatur) ist ein Anderes, das mit dem Begriffe jener Freiheit nicht confundirt werden darf. Gottes Wesenheit müßte nur dem Grade nach von dem Wesen der Creatur verschieden sein, wenn die creatürliche Freiheit nur in Gott ihre Integrität feiern könnte. Gott ist so wenig der absolut Freie, als der Geist freie Absolutheit ist.“ Vorsch. II. S. 99.

Es war endlich ein Mißgriff, wenn Augustin die Möglichkeit des Sündigens in der Weise aus dem Erschaffensein aus Nichts

zu erklären suchte, daß er das Nichts wie etwas Reales behandelte, in welchem Sinne er auch sagt: daß das Sündigenkönnen Natur, und von dem wirklichen Sündigen, welches Schuld, wohl zu unterscheiden sei. Hätte er nämlich dieses Nichts ganz bestimmt als die Idee vom Nichts (Nichtich) aufgefaßt, und sofort erkannt, daß das Erschaffensein der vernünftigen Seele aus Nichts identisch sei mit der Setzung desjenigen Seins, welches durch einen Act der Wahlfreiheit zum vollen Selbstbesitze kommen soll; so würde er sich bemüht haben, einzig und allein aus dem Wesen der Wahlfreiheit die Möglichkeit sowohl des Abfalls von als des Hinfalls zu Gott zu begreifen. Und er würde dann erkannt haben: daß dem Bösen die „Principnatur" eben so wenig mangele als wie dem Guten. Es ist nämlich mit der geistigen Principnatur das Gute so wenig als das Böse unmittelbar gesetzt. Wohl aber ist in jener die Möglichkeit für das Werden des Einen wie des Anderen gesetzt. „Das Böse ist zwar Negation, und setzt als diese ein negirendes Subject voraus, welches hinter dieser Erscheinung als Verneinung, ein freies reales Sein ist, so wesenhaft wie jenes, gegen welches es verneinend auftritt. — Dieses widersprechende setzt sich aber in diesem seinem Widerspruche nach Außen, keineswegs in Widerspruch nach Innen d. h. mit seinem subjectiven substanziellen Sein; denn sonst könnte jene Negation ja nicht einmal in die Erscheinung treten . . . ." (Vorschule II. S. 79) „Alle Willensacte des freien Geistes (auch die negativen als Contradictionen) sind positiver Natur, weil er selber so positiv als substanziell ist und beides als ein realisirter ewiger Gedanke Gottes." (Der letzte Sym-

doliker S. 68.) — So aber hat Augustin „die Freiheit als Prädicat des Willens, als einer Erscheinung, nicht (hinlänglich) unterschieden von der Freiheit als Prädicat der Substanz, die dem Willen, als Accidenz, zu Grunde liegen und vorangehen muß, um sodann hinterher durch eben jene Erscheinung erkannt zu werden. Als jenes Prädicat ist die Freiheit eigentlich Freithätigkeit zu nennen; als das zweite Prädicat aber ist sie die Qualität der Substanz selber. — Unter den Erscheinungen aber, welche eine Substanz als freie charakterisiren, hat Augustin überdies eine wichtige Unterscheidung unterlassen: einige nämlich treten dialectisch und insofern nothwendig im Leben des Geistes ein, andere dagegen nur zufällig. Diese letzteren sind allein die sich gegenseitig ausschließenden Acte der Selbstbestimmung im Falle der Wahl. In beiden tritt das geistige Princip aus seiner ursprünglichen Unbestimmtheit in die Bestimmtheit durch Freithätigkeit ein. Das Princip aber wird im Falle der vollstreckten Wahl Selbstbestimmtheit (Willkür) genannt, weil in dieser das Princip sich vorzugsweise als freie Causalität offenbart, sowohl für sich als für Andere." Vorsch. I. S. 99.

Aus dem Gesagten leuchtet ein, daß Augustinus die Freiheit des Geistes anders definirt hat als Günther. Auch möchte die Entscheidung unschwer zu treffen sein, wer von Beiden tiefer und richtiger gesehen habe, ob derjenige, welcher die Freiheit im Wesen des Geistes und seiner Selbstbethätigung erfaßt und als Wahlfreiheit festgestellt hat, oder derjenige, welcher sie in unmittelbare Beziehung zur göttlichen Causalität gebracht und die rein

creatürliche Causalität in ihrer Qualität nicht scharf genug fixirt hat.

Diese Verschiedenheit der Augustinischen und der G.'schen Bestimmung der Freiheit hat natürlich auch eine verschiedene Gestaltung des Problems des Vorherwissens des bestimmten freien Willensactes zur Folge, so daß die versuchte Lösung dieses Problems von Seiten Augustin's so ausfallen konnte, daß sie nicht auch schon Günther'n befriedigen mußte.

Die Grundlage, von welcher Augustin ausgeht, ist die „metaphysische Freiheit", wonach der Geist eine solche Causalität ist, die sich aus sich bestimmt. Sie gehört zum Wesen des Willens, so daß der Wille nur Wille ist, durch sein Selbstwollen. In Beziehung hierauf versteht sich das Vorherwissen Gottes von selbst, denn es sind die betreffenden Lebensäußerungen der vernünftigen Geschöpfe im Verstande Gottes gesetzt: das Wissen um die Selbstbezeugungen der metaphysischen Freiheit fällt zusammen mit dem Wissen Gottes um die Qualität der geistigen Substanz.

Und wenn Aug. diese metaphysische Freiheit sich auch zum Wahlvermögen gestalten läßt; so faßt er doch einerseits den die objective Endbestimmung verfehlenden Wahlact so überwiegend als Abfall von Gott (dem Sein), als Seinsminderung, als etwas Negatives auf, daß die Wahlfreiheit als positive Qualität der Substanz nicht zur vollen Anerkennung kommt, während er anderseits den Verlust der ursprünglichen Integrität der Freiheit (der freien Liebe des Guten) das Wahlvermögen nennt, und sagt: der Mensch habe durch den Fall die Freiheit des Willens,

aber nicht den Willen als thätige Willkür verloren. (Vgl. Vorsch. I. S. 98).

Und weil so Augustinus den bestimmten (sei's guten, sei's bösen) Willensact des freien Geistes nicht als ausschließliches Werk der Wahl oder Willkür erkannt und anerkannt hat, so konnte er auch Gottes Vorherwissen desselben so leicht begreiflich finden, als er es gefunden hat.

Anders Günther. Weil nach ihm jener Act „ganz dem freien Willen anheimgestellt und in ihm wohl als Alternative, als Entweder-Oder, vorhanden ist, nicht aber als reines Entweder und als reines Oder d. h. nicht als Decisum zwischen beiden"; so liegt auf der Hand, daß Gott wohl jene „Alternative mit allen Consequenzen in der Wahlfreiheit vorhersieht," während das Vorherwissen dieses Decisum oder des bestimmten Willensactes „als Preisfrage noch seine Preisantwort" sucht.

Ich darf es daher wohl getrost dem unbefangenen Leser überlassen, zu beurtheilen: ob der Versuch von Seiten der Schüler G.'s, diese Preisfrage zu lösen, an die apertissima insania streife, welche „Augustin in der Leugnung der göttlichen Allwissenheit des Zukünftigen erblickt!"

Wenn endlich Hr. Cl. die Schuld des Kayser'schen Satzes: „. . . ex dei omniscientia deum liberas hominum actiones praescire, eruere vetamur" auf Günther's Schultern ladet, indem er sagt: „Sie sehen, daß der junge Mann nur dem Meister der Schule nachgesprochen hat und sehr wohl wußte, was er sagte"; so macht er sich einer Unredlichkeit schuldig. Denn G. hat nirgends die Frage aufgeworfen: ob Gott vielleicht seine All-

wissenheit in Beziehung auf die freien Handlungen der Menschen überhaupt (liberas hominum actiones) beschränkt habe; sondern er hat diese Frage nur in Beziehung auf die ursprüngliche Bethätigung des Geistes in der Freiheitsprobe erhoben. In Uebereinstimmung hiemit hat er mir auch auf die Zusendung der Kayser'schen Dissertation alsbald in folgender Weise geantwortet: „Kaysers Arbeit hat mich wahrhaft erquickt. Sie können auf solche Zuhörer und Schüler in allem Ernste stolz sein. Ihr Lehrwort ist bei ihm auf ein gutes Ackerland gefallen; es ist aufgegangen und wird hundertfältige Frucht bringen. Solche Zuhörer verdienen denn auch eine Ausnahme von der ordinären Behandlung von Seiten des Lehrers; und doch bricht hie und da auch bei ihm noch eine Art von Petulanz vor, die im Zaum gehalten werden muß, damit das Kind nicht mit dem Bade ausgegossen werde. So z. B. die Note 2 auf Seite 80.... Und wenn Sie mich fragen sollten: warum ich gerade in jener Note eine Anwandlung von Petulanz finde, so ist meine Antwort: mit einem einzigen Worte hätte Kayser diesen Vorwurf von sich abwenden können, wenn er nämlich zu dem Worte liberas das Wort omnes hinzugefügt hätte. Denn Unsereiner hat in den Nord- und Südlichtern nur vom Nichtwissen Gottes in Bezug auf die ursprüngliche Bethätigung des Geistes in der Freiheitsprobe Erwähnung gethan, und dies nur ganz schüchtern. Daß aber das Nichtwissen der freien Handlungen nach der Freiheitsprobe eine große Einschränkung bei dem allmächtigen Gott erleidet, das versteht sich wohl von selber ..."

Hienach mag der Leser ermessen, ob die Schlußbemerkung des

Dr. Cl. einen Sinn habe: daß „der falsche (nämlich der G.'sche) Dualismus, wenn er lange lebe, dem Schicksale, daß Jüngere alle Consequenzen, die in ihm liegen,... mit Keckheit und Vorliebe aus ihm ziehen werden, eben so wenig entgehen könne, als die pantheistischen Systeme unserer Tage demselben entgangen seien"? Nur ein durch leidenschaftliche Befangenheit kurzsichtig gewordenes Auge kann einem wissenschaftlichen Systeme, das auf seiner durch und durch antipantheistischen Grundlage grade im Interesse der Wahrung der Creatürlichkeit des Geistes die Frage nach dem göttlichen Vorherwissen des bestimmten Wahlactes in der ursprünglichen Freiheitsprobe aufgeworfen hat, dasselbe Schicksal mit den pantheistischen Systemen unserer Tage prophezeien.

3.) Von Neuem öffnet sich der „Abyssus" und speit aus „die Liebe als Endabsicht der Schöpfung."

„In allen katholischen Dogmatiken und von allen kirchlichen Schulen" wird, wie Herr Cl. sagt, der Satz gelehrt: „daß die Endabsicht der Weltschöpfung die Ehre und Verherrlichung Gottes und nur an zweiter Stelle die Liebe und die Beseligung des Geschöpfes sei." Zum Belege wird Dieringer's und Klee's Dogmatik citirt. Dann noch ein „sic!" und einige „??" Voilà tout! G. mit seiner Ansicht: daß die Mittheilung der göttlichen Seligkeit in Liebe an erster, und an zweiter Stelle die Ehre Gottes der Endzweck der Schöpfung sei, ist gerichtet. Zwar wird diese Lehre auch noch mit der des sel. Hermes zusammengestellt, aber ohne allen Grund, da G. nicht leugnet: daß Gott zu seiner Ehre geschaffen habe. Indem ich mich nun an-

schicke, die Lehre G.'s über den Endzweck der Weltschöpfung darzulegen, will ich mich ausschließlich auf die Stelle beschränken, aus welcher Dr. Cl. seine Citate genommen hat (Vorsch. II. S. 137—147), damit die Leser, welche vergleichen wollen, sich überzeugen können: welch' ein Unterschied ist zwischen gewissenhafter Zusammenstellung der Ansicht eines Autor's und zwischen aphoristischen Citaten.

„Der Umstand (sagt Günther), daß Viele, im Mißbrauche ihrer Freiheit, das objective Ziel ihres Daseins nicht erreichen, führte auf den Gedanken: daß Gott selber seine Endabsicht mit der Creatur nicht schlechthin erreiche, welches Nichterreichen dann in Gott den Willen mit seiner Intelligenz in theilweisen Widerspruch versetze. Um diesen Widerspruch auszugleichen, hat man über der Liebe als Endabsicht Gottes bei der Creation als eine höhere die Ehre und Verherrlichung Gottes aufgestellt, welche, da sie nicht außer Gott hinaus, sondern in Gott hinein falle, immer erreicht werden müsse, nie problematisch gemacht werden dürfe und könne." (Vorsch. II. S. 145.)

Dagegen macht G. darauf aufmerksam: Wenn die Ehre Gottes als die erste, die Seligkeit der Creatur nur als die zweite Hauptsache bei der Schöpfung bezeichnet wird; so ist die Liebe Gottes bei der Creation keine reine mehr; und zwar aus dem einfachen Grunde: weil dann Gott von Seite der Creatur ein Gut, und in dessen Genusse eine Seligkeit zufließt, die er ohne und vor aller Creatur nie erreicht hätte, da er derselben nur mit und nach der Creatur theilhaftig wurde. (S. 138.)

Wenn aber die Ehre Gottes, die nie zu Schaden kommen

kann, der Heiligkeit (d. h. der Reinheit seiner Liebe) subordinirt wird; dann erscheint diese in der Glorie der Reinheit. Denn dann stellt sich heraus, was (da Gottes Seligkeit eine absolute ist, d. h. da er dieselbe in vollem Umfange sich selbst als Daseiendem durch sich verdankt [S. 141]) herausgestellt werden muß: daß der Seligkeit Gottes durch die Creation sowohl, als durch die Entfaltung der Creaturen (sei es nun eine zur Licht-, oder eine in die Schattenseite der Ewigkeit) durchaus nichts zuwachsen, jene durch diese durchaus nicht gesteigert werden, — die Creatur aber in und mit Gott Alles gewinnen könne, wenn sie ihre Blüthenknospe der Sonne der Ewigkeit entgegen aufbricht, und sich von deren entzückendem Strahle zur Frucht im Garten Gottes reifen läßt. (S. 140.)

„Es kann überdies nicht geleugnet werden, daß Gott in gewissem Sinne sich seiner Herrschaft als Allmacht entäußert hat, als er die freie Creatur ins Dasein rief, um Wesen außer sich im Universum zu haben, mit denen er seinen Himmel als absolute Seligkeit theilen könnte, und sie als Creaturen zu sich heranzuheben, so weit dieses möglich war, ohne mit sich selber in Widerspruch zu treten.

„Wer sich aber selbst entäußert, der sucht nicht zuerst seine Ehre, weil er eben zuerst seine Liebe, und für diese solche Organe sucht, in welche seine Liebe ihre Seligkeit ausgießen kann. Dadurch aber, daß Wandelsterne sich an und von der absoluten Sonne erleuchten und entzünden, gewinnt diese so wenig am eigenen ursprünglichen Lichtglanze, als sie daran verliert, wenn sie entweder als Cometen ihr Centrum ewig suchen, ohne es zu finden,

oder — es in sich gefunden zu haben wähnend — auf immer aus der Lichtatmosphäre jener Sonne treten. Sie gewinnt nichts an Lichtglanz; denn alles Sternenlicht erlischt, wann und wo sie unter sie hintritt. Und wie könnte auch irgend ein Zustand der Creatur, etwas Creatürliches, die Ehre und Wonne des dreieinigen Gottes vermehren, wie solche der Vater vom Sohne empfängt, wie solche der Geist Beiden ewig zollt?! — Sie verliert auch nichts, die ewige Sonne; denn selbst in dem Falle, wo sie Irrgestirnen auf ewig hat untergehen müssen, strahlen diese doch einzeln und alle zusammen aus der Tiefe herauf im kalten Nordschein, den sie in krampfhafter und versteinerter Selbsterfassung noch entwickeln — ein schauderhaft verschobenes Bild der ewigen Liebe, das, für die Bewohner der Erde, die noch um ihre Erlösung sich dreht, vom Firmamente herab als Fata morgana wiederscheint. — Und eben jene Heiligkeit Gottes, d. h. die Reinheit seiner Liebe (seines Strebens: seine Seligkeit — sammt ihrer Bedingung — Anderen mitzutheilen) ist die Mutter der Schuld, so wie der Mißbrauch jener Bedingung (der Freiheit) ihr Vater ist. — Und eben jene Heiligkeit ist es, die als Gedanke im Geiste (als gedacht vom Geiste) die Schuld zum Wurme macht, der nie erstirbt. Denn so lange der Geist Gott als absolutes Sein und Bewußtsein denkt; so lange muß er sich Ihn auch als absolutes Wohlsein denken, d. h. seine Seligkeit als eine solche, die durch keine Seligkeit von Außen her vermehrt, folglich auch von keiner Unseligkeit vermindert werden kann; der also auch die Creatur keineswegs ins Dasein rufen konnte zur Steigerung seiner Seligkeit, — wohl aber zu ihrer eigenen Seligkeit; folglich auch

keine Creatur ins Dasein rufen mußte, weil von keiner Creatur irgend ein Element oder Moment seines Wohlseins abhängig ist. Die Hölle selbst muß demnach Gott als Schöpfer und Erhalter freisprechen von aller Theilnahme und Mitwirkung zur Sünde und ihren Folgen; denn nur der Wille und seine Absicht verurtheilt, — und in Gott ist jener wie diese heilig. Und wie könnte der Satan auch den schaffenden Willen verurtheilen, so lange er den erhaltenden günstig beurtheilt, da er lieber als Unseliger sein, als nicht sein will? — Wenn also der erhaltende Wille der treulosen Creatur noch die Wonne des Daseins läßt; so kann der schaffende Wille nicht anders als heilig von ihr gedacht werden.

„Und eben dieses unbedingte Bekennen der Heiligkeit des göttlichen Willens (oder der Reinheit des liebenden Willens) ist die Verherrlichung, die Ehre Gottes." (S. 142—144.)

G. zeigt also einerseits, daß, wenn die Heiligkeit oder die reine Liebe als Endzweck der Weltschöpfung aufgestellt werde, Gott diese seine Endabsicht schlechthin erreiche, indem auch die durch ihre Schuld Verdammten jene Reinheit der Liebe oder die Heiligkeit des Schöpfers und Erhalters anerkennen, und so Gott verherrlichen müssen. Eben damit aber entzieht er den Theologen den Beweggrund, um dessentwillen sie von jener Liebe ab- und zur Ehre Gottes, als nächstem Endzwecke (finis primarius), hinübersprangen. Er zeigt anderseits, daß und warum es nicht angehe, die Ehre als nächsten Endzweck anzugeben, weil nämlich dann nicht nur die Reinheit der Liebe Gottes Schiffbruch leide, sondern auch seine wahre Verherrlichung gar nicht erreicht werde.

(vgl. hiezu S. 137 f.) Er befriedigt also jede Forderung, welche der Glaube und welche die Vernunft stellen müssen.

In aller Kürze ist also G.'s Lehre folgende:

Gott hat den Gedanken von sich nicht ohne den Gedanken von der Creatur; und doch ist er der in seiner Dreipersönlichkeit Vollendete und Vollselige ohne die Realisation des Weltgedankens. Er kann darum auch nicht sich selber (seine Ehre) Endzweck der Schöpfung sein, sondern, eben weil er in Bezug auf die Zuständlichkeit seines eigenen Daseins ganz unabhängig ist, so kann seine Willensthätigkeit in der Schöpfung zunächst nichts Anderes sein, als eine That reiner Liebe. (Vorsch. II. S. 146 u. S. 328.) Diese Reinheit seiner Liebe oder seine Heiligkeit kommt daher auch an jeglicher Creatur zur Offenbarung, an der treulosen (und seiner Seligkeit verlustig gehenden) nicht minder als an der treuen (und in seine Seligkeit eingehenden), d. i. er wird durch dieselbe verherrlicht; so daß die Verherrlichung oder Ehre Gottes das Endresultat der Weltschöpfung und Weltgeschichte ist. Und diese Verherrlichung will Gott auch, und bezweckt sie mit bei der Schöpfung. — Hat also Gott aus Liebe erschaffen, so zugleich zu seiner Ehre; ja diese Ehre ist die conditio sine qua non von der Seligkeit der Creatur in totaler Anerkennung Gottes von ihrer Seite. (S. 137.)

Sollte ich nöthig haben: diese Lehre G.'s gegen den Vorwurf der Unkirchlichkeit in Schutz zu nehmen?? Mögen Theologen vom Fache anstatt meiner reden!

Es hat nämlich Hr. Cl. sich nicht gescheut, einen Schüler G.'s, Dr. Ehrlich, Prof. an der theologischen Facultät

der Universität zu Prag, wegen jener Umkehrung des Verhältnisses von Ehre Gottes und Beseligung der Creatur in der Endabsicht der Schöpfung, noch plumper als den Meister selbst anzugreifen (vgl. S. 96 und S. 98). Hierauf hat Ehrlich in eben so würdevoller als vernichtender Weise in der „Beilage zu Nr. 15 des Salzburger Kirchenblattes" geantwortet. Aus dieser Entgegnung will ich, mit Uebergehung alles desjenigen, was auf Ehrlich's eigene vortreffliche Rechtfertigung Bezug hat, nur das hervorheben, was als Rechtfertigung Günther's mit unterläuft.

„Nach den von Dr. Cl. angeführten Worten G.'s (heißt es dort) leugnet dieser nicht, daß Gottes Ehre und Verherrlichung Endabsicht der Schöpfung sei, — so wenig als Dr. Cl. die Liebe oder Beseligung der Geschöpfe als Endabsicht der Schöpfung zu leugnen wagt. G. stellt nur die Liebe als Motiv des Schaffens, die Verherrlichung Gottes aber als den Weg, auf welchem die Geschöpfe allein Seligkeit finden können und sollen, dar.

„G. will diese seine Ansicht von dem Verhältnisse der Ehre Gottes und der Beseligung der Creatur in Liebe nur einer Lehre der alten „„Schule,"" nicht einer Lehre der Kirche entgegenstellen. Daß die Kirche selbst über dieses Verhältniß bereits entschieden habe, wagt selbst Dr. Cl. nicht direct zu behaupten: — er meint nur (aus cap. 7, sess. 6. Conc. Trid.) schließen zu dürfen: daß die Kirche Entgegengesetztes lehre, wenigstens über den Zweck der Rechtfertigung und Erlösung, der doch mit dem der Schöpfung identisch sei.

„Die Stelle in jenem cap. 7 sess. 6 lautet aber also: Hanc dispositionem seu praeparationem iustificatio ipsa consequitur;

quae non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum; unde homo ex iniusto fit iustus, et ex inimico amicus, ut sit haeres secundum spem vitae aeternae. Hujus justificationis causae sunt: Finalis quidem gloria Dei et Christi, ac vita aeterna; efficiens vero etc.

„In dieser Stelle wird demnach als causa finalis Beides zusammengefaßt, die Ehre Gottes und die Seligkeit des Geschöpfes, — ohne daß über das Verhältniß beider Theile des Endzweckes zu einander eine weitere Bestimmung gegeben wird. Wollte man eine solche darin finden, daß die Gloria Dei et Christi zuerst und die vita aeterna später genannt ist; so leuchtet von selbst ein, daß auch G. seiner Ansicht gemäß diese Theile in keiner anderen Ordnung nennen könnte, weil (nach ihm) die Beseligung der Creatur ex ordinatione divina eine Wirkung von der Verherrlichung Gottes durch sie ist.

„Der unbefangene Leser wird also G. in diesem Punkte jedenfalls von formeller, und wahrscheinlich auch von materieller Häresie freisprechen. Ebenso wahrscheinlich wird er auch die Behauptung des Anklägers als eine Uebertreibung erkennen, wenn derselbe sagt: daß G. mit seiner Ansicht über den Schöpfungszweck gegen einen Satz streite, der von allen katholischen Dogmatikern und in allen katholischen Schulen gelehrt werde. Wenigstens Einen, und zwar einen der bedeutendsten katholischen Theologen dürfte G. für sich haben.

„... In der Quaest. 44 part. 1. act. 4 seiner Summ. Theol.

verhandelt der h. Thomas von Aquin die Frage, utrum Deus sit causa finalis omnium? Wie gewöhnlich stellt Thomas zuerst die verschiedenen Antworten einander gegenüber; diese sind hier:

„Daß Gott nicht um seinetwillen geschaffen, und — daß Gott Alles um seinetwillen geschaffen; — oder:

„Videtur, quod Deus non sit causa finalis omnium, quia propter finem agere indigentis esse videtur, Deus autem nullo indiget.

„Sed contra in Prov. XII. 4 dicitur: Universa propter semetipsum operatus est Dominus.

„Da Dr. Cl. den Gegner Gioberti's (Ehrlich) auf diese Schriftstelle verweist, und der h. Thomas mit ausdrücklicher Bezugnahme auf dieselbe Schriftstelle die Frage: utrum Deus sit causa finalis omnium beantwortet, so ist es nöthig, diese Antwort wörtlich anzuführen. Sie lautet also:

„Respondeo dicendum: quod omne agens agit propter finem, alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quam illud, nisi e casu. Est autem idem finis agentis et patientis, in quantum huiusmodi, sed aliter et aliter. Unum enim et idem est, quod agens intendit imprimere et quod patiens intendit suscipere. Sunt autem quaedam, quae simul agunt et patiuntur, quae sunt agentia imperfecta; et his convenit, quod etiam in agendo intendunt, aliquid acquirere. Sed primo agenti, qui est agens tantum, *non convenit agere propter assequutionem finis alicuius*, sed intendit *solum* communicare suam perfectionem, quae est eius *bonitas*. Et unaquaeque creatura in-

tendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et bonitatis divinae. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium. Nachdem der h. Thomas in dieser Weise geantwortet und erklärt hat, in welchem Sinne er jene Schriftstelle verstehe, geht er auf die erste der angeführten Antworten zurück und sagt:

„Ad primum ergo dicendum, quod agere propter indigentiam non est nisi agentis imperfecti, quod natum est agere et pati. Sed hoc Deo non competit: et ideo ipse solus est maxime liberalis: quia non agit propter suam utilitatem, sed solum propter suam bonitatem.

„Wenn der Doctor angelicus in solcher Weise die Frage über die Absicht und den Endzweck der Schöpfung beantwortet, und dieser Ansicht gemäß jene Schriftstelle deutet; so kann sich G. über den Verketzerungsversuch des Dr. Cl. beruhigen. An dieser Stelle, wo der Engel der Schule von Gott als der causa finalis omnium handelt, nennt er als Endabsicht des Schöpfers nicht die Ehre Gottes, sondern sagt: Primo agenti non convenit agere propter assequutionem finis alicuius, sed intendit solum communicare suam perfectionem, quae est eius bonitas.

„Obschon aber der h. Thomas das communicare suam perfectionem (also auch die Beseligung der Geschöpfe) als das bezeichnet, quod solum intendit, so wird darum doch Niemandem einfallen zu behaupten, daß Thomas die Ehre Gottes als Endzweck der Geschöpfe geleugnet habe.

„Er sagt ja unmittelbar im Nachsatze: una quaeque creatura

intendit consequi suam perfectionem, quae est similitudo perfectionis et beatitudinis divinae; und schließt: Sic ergo divina bonitas est finis omnium rerum.

„Gibt es für die Geschöpfe keine andere und höhere Vollkommenheit als die Aehnlichkeit mit Gott, keine andere und höhere Seligkeit als die Theilnahme an Gott in Liebe; so wird allerdings in ihrem Streben nach diesem Ziele die Ehre Gottes offenbar, oder — ihr Ziel selber ist die Verherrlichung Gottes. Und es wird eben darum diese Ehre Gottes auch offenbar in der Unseligkeit des von Gott abgefallenen Geschöpfes, — freilich gegen den Willen des Geschöpfes. Wenn nun der h. Thomas sich so über die Absicht Gottes und den Endzweck der Geschöpfe aussprechen konnte, ohne von der Lehre der Kirche abzuweichen, wozu, möchte man fragen, die Verdächtigung dessen, was G. über diese Frage gesagt?

„... Der Beschuldigte (Ehrlich) sagt ferner allerdings: Gott hat die Geschöpfe um ihretwillen geschaffen, aber er stellt diese Behauptung zwischen zwei Erklärungen, nämlich einerseits, weil er ihrer nicht bedurfte, also **insofern** sie nicht um seinetwillen schuf, und anderseits, weil er die Liebe ist, die in keiner Weise ihren Nutzen sucht.

„Der Angeklagte hat demnach nicht leichtfertig zu einem Aergerniß Anlaß gegeben, sondern ist vielmehr ängstlich bemüht gewesen, jedes mögliche Mißverständniß seiner Worte zu verhindern. Und — von Seite des Dr. Cl. wäre keine außerordentliche theologische Bildung erforderlich gewesen, um durch diese, mit so vieler Vorsicht formulirte Behauptung nicht geärgert zu wer-

den, — es hätte die bloße Bekanntschaft mit dem Catechismus Romanus dazu hingereicht, die doch dem Laien nicht fehlen sollte, der sich zum öffentlichen Richter über die Orthodoxie von Priestern seiner Kirche — oder — zum öffentlichen Ankläger gegen deren Häresie aufwirft.

„Es lautet aber die genugsam bekannte Stelle aus dem Cat. Rom. de creatione coeli et terrae:

„Neque vero ulla alia fuit causa, quae illum ad opus creationis impelleret, nisi ut rebus, quae ab ipso effectae essent, bonitatem suam impertiretur. Nam Dei natura ipsa per se beatissima nullius rei indigens est, ut inquit David: Dixi Domino: Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges. Quemadmodum autem sua bonitate adductus; quaecunque voluit fecit, ita etc. — Das Verhältniß dieser Stelle des Cat. Rom. zu der oben angeführten Entscheidung des h. Thomas bedarf keiner Beleuchtung.

„... Noch vollständiger würde Dr. Cl. eingesehen haben, warum der Gegner Gioberti's (Ehrlich, und vor diesem G.) so nachdrücklich hervorgehoben: daß Gott nicht um seinetwillen geschaffen, als bedürfe er der Geschöpfe, sondern aus Liebe, — wenn er an die Zeitphilosophie, an das moderne Heidenthum gedacht hätte, dem gegenüber die katholische Wahrheit in der Gegenwart zu vertreten ist.

„Die Frage über die Transcedenz oder Immanenz Gottes fällt in Eins zusammen mit der Frage: Ob Gott um seinetwillen geschaffen, weil er der Geschöpfe zu seiner Vollendung bedürfe, oder ob er schon vor der Schöpfung, von Ewigkeit her als

vollendet zu denken sei; und mit ihr zusammen fällt die Frage: Ob das Absolute als ein von Ewigkeit her Persönliches zu denken sei, oder aber als ein an sich Unpersönliches, welches erst durch die Weltwerdung und in den menschlichen Individuen zur Persönlichkeit sich entwickelt.

„Diese metaphysische oder vielmehr speculative Frage gestaltet sich auf ethischem Gebiete zu der Frage: Ist die Charitas das Lebensgesetz der Welt, oder der Egoismus; — ist das objective Princip der Association die uneigennützige Liebe oder der Egoismus; — und soll darum die menschliche Gesellschaft ein geselliger Organismus jener Liebe oder dieses Egoismus sein?

„Daß die Zeitphilosophie die Immanenz Gottes betont und zwar ohne Transcendenz, — weil sie jene mit dieser bis jetzt nicht zu vereinbaren vermochte — daß sie eben darum die Unpersönlichkeit des Absoluten an sich lehre, welches in dem menschlichen Individuum erst persönlich und frei wird, — ist bekannt genug; und eben so: daß sie darum lehrt und lehren muß: das Lebensgesetz der Welt sei der Egoismus des Absoluten, welches in der Weltbildung sein Selbst zu vollenden, ein Ego zu werden suche, — das objectiv wahre Princip der Association sei eben deßhalb dieser Egoismus, — und die menschliche Gesellschaft werde ihre vollendete Form erst dann gefunden haben, wenn sie sich als ein organisches System des individuellen Egoismus constituirt habe, d. h. als demokratisch-sociale Republik."

„Wenn diese Verirrung oder Lüge der Zeit die christ-

liche Wahrheit, wie sie die katholische Kirche unverändert zu allen Zeiten bewahrt und lehrt, als directe Negation gegenübersteht; „was werden wohl die katholischen Denker", welche der christlichen Wahrheit jenem Irrthum gegenüber Zeugniß geben, und diesen bekämpfen sollen und wollen, „in der Lehre der Kirche über das Motiv der Schöpfung und deren Endzweck mit Nachdruck hervorgehoben haben?"

„Diese Frage hätte sich Dr. Cl., wenn er über die Arbeiten G.'s und seiner Schule ein gerechtes Urtheil fällen wollte, stellen sollen.

„G. und seine Schüler . . . haben dem Monismus und Monadismus gegenüber es nachdrücklich vertheidigt: daß Gott keineswegs der Welt zur Vollendung seines Selbst's bedarf, daß er deßwegen aus Liebe geschaffen, und daß die Beseligung der Creatur Endzweck der Schöpfung sei."

. . . „Aber weder Günther noch einer seiner Schüler hat dabei die Ehre Gottes als Endzweck der Schöpfung geleugnet, oder ihr eine Stellung in diesem gegeben, welche der Lehre der Kirche widerspricht."

„Angenommen jedoch, sie hätten in der Vertheidigung der katholischen Glaubenslehre — gerade diesem Feinde gegenüber — jene selbst zu einseitig dargestellt, — läge darin schon für einen katholischen Gelehrten ein zureichender Grund: sie öffentlich als Häretiker zu brandmarken, die Fürsten der Kirche wiederholt zur Verdammung ihrer Schriften aufzufordern, und die Gläubigen vor denselben sogar in Tagesblättern zu warnen?"

„Schwerlich wird ein besonnener Mann diese Frage bejahen."

„Und wenn er die eben erwähnte Stellung der Kirche gegenüber den Zeitirrthümern erwägt ..., so mag er sich leicht auch die letzte Frage beantworten: Ist die Flugschrift des Dr. Cl. eine Frucht jener Liebe des Friedens und der Wahrheit, zu welcher uns der Herr auffordert, oder ist sie eine Manifestation einer andern Liebe, die sich um die christliche Wahrheit so wenig als um den Frieden in der Kirche kümmert?"

„Der Schreiber dieses selbst kann das Erste nicht bejahen und will das Zweite nicht behaupten. Ihm scheint es jedoch wenigstens ein sehr trauriger Mißgriff, wenn die neuen Ankömmlinge auf dem wissenschaftlichen Kampfplatze ihr Bajonett in den Rücken ihrer Vordermänner bohren, die seit Decennien unermüdet gegen denselben Feind Stand gehalten, gegen welchen sie selbst jetzt ins Feld rücken sollen oder wollen. Pacem diligite et veritatem, ait Dominus omnipotens!"

So Prof. Ehrlich. Und nicht anders Joseph Kleutgen in seiner „Theologie der Vorzeit." S. 397 sagt er: „Unsere Aufgabe nun ist, zu zeigen, daß die Welt allerdings unserer Glückseligkeit wegen geschaffen ist (wie Hermes lehrt), daß man aber nichtsdestoweniger den anderen Satz, die Ehre Gottes sei der letzte Zweck der Welt, mit den Theologen festhalten könne und müsse."

S. 399: „Es hätte Hermes (für den Satz, daß Gott die Welt nur zu der Menschen Besten und nicht zu seinem Vortheile, also aus reiner Güte geschaffen habe) sich nicht blos auf den h. Irenäus, sondern auch den h. Dionysius, den h. Grego-

rius von Nazianz, Athenagoras, den h. Augustin und seinen Schüler, den h. Fulgentius nebst manchen andern berufen können. Aus den Theologen selbst aber wollen wir nur jenen, den die Scholastik ihren Meister nannte, Peter den Lombarden hören: „Wir glauben also, daß die geschaffenen Dinge, die himmlischen wie die irdischen, die sichtbaren wie die unsichtbaren, keine Ursache haben, als die Güte des Schöpfers, der da ist der eine und der wahre Gott. Denn seine Güte ist so groß, daß er andere der Glückseligkeit, die ihm natürlich ist, theilhaftig will. Er sah nämlich, daß sie mitgetheilt, aber nicht vermindert werden könne. Eben jenes Gut also, daß er selber und wodurch er glückselig ist, wollte er aus bloßer Güte und nicht aus Nothwendigkeit andern mittheilen, weil es dem höchst Gütigen eigen war, nützen zu wollen, und dem höchst Mächtigen, keinen Schaden leiden zu können. Und da Niemand seiner Glückseligkeit theilhaftig werden kann, als durch Erkenntniß; ... so schuf Gott die vernünftige Creatur, daß sie das höchste Gut erkenne, und erkennend liebe und liebend besitze und besitzend genieße ... Die Erschaffung der vernünftigen Creatur hat also die Güte Gottes zur **ersten** Ursache. Wird also gefragt, weßhalb Gott den Menschen oder den Engel erschaffen habe, so kann die kurze Antwort gegeben werden: Wegen seiner Güte. Und wenn gefragt wird, wozu die vernünftige Creatur geschaffen sei, so heißt die Antwort: um Gott zu loben, um ihm zu dienen, um seiner zu genießen, worin sie selbst und nicht Gott Vortheil hat." II. Dist. I. 9. I.

In Beziehung auf die Verherrlichung Gottes aber heißt

es S. 401 ff.: „Auf mannigfaltige Weise wird Gott in der Schöpfung verherrlicht: zunächst dadurch, daß sie seine Vollkommenheiten offenbart. Röm. I. 20. Ps. 18, 1—4.... Gott will aber auch diese Verherrlichung. Denn im Buche der Weisheit XIII. 1—6 wird es den Menschen zur schweren Schuld angerechnet, daß sie aus der Kraft und Schönheit der Geschöpfe die viel größere Macht und Schönheit Gottes nicht erkennen.... Aber die Verherrlichung, die Gott in seiner Schöpfung will, besteht nicht blos darin, daß ihm als dem höchsten Wesen Preis und Anbetung dargebracht, sondern auch daß ihm als dem höchsten Herrn aller Dinge gehuldigt und gehorsamt werde.... Wenn also Gott die Welt erschuf, damit er in ihr seine Größe und Vollkommenheit offenbare, und wenn er will, daß diese Offenbarung alle Menschen mit zum Lobe und zur Anbetung seiner Majestät bewege; wenn er fordert, daß alle Geschlechter der Erde ihm als dem höchsten Gebieter huldigen, und den Lauf der Welt dahin lenkt, und durch Alles, was er thut, dahin zielt, daß diese seine Herrschaft zur Vollendung gebracht werde: so müssen wir gewiß eingestehen, daß er durch die Schöpfung und überhaupt durch sein Wirken nach außen die Verherrlichung seines heiligsten *) Wesens beabsichtige.

„Aber ist nun diese Wahrheit nicht auch überdies in den heiligen Büchern ganz ausdrücklich ausgesprochen? Die übrigen Geschöpfe hat Gott, das vernehmen wir aus seinem Munde, des Menschen wegen geschaffen; wozu aber den Menschen? „Zu mei-

---

*) Die Heiligkeit Gottes ist aber nichts als die Reinheit seiner Liebe.

ner Ehre (spricht wiederum er selbst) habe ich ihn geschaffen, habe ich ihn gebildet und habe ich ihn gemacht".... Die Worte unseres Erlösers aber lauten nicht nur: „Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben," sondern am Ende seines Lebens spricht er auch zum Vater: „Ich habe Dich auf Erden verherrlicht: ich habe das Werk vollbracht, das Du mir zu verrichten gegeben hast.*) (Joh. 17, 4.)... Und eben so wie der Psalmist flehte: daß Gott sich seines Volkes erbarme um der Ehre seines Namens willen, so sagt auch der Apostel: daß Gott uns in seinem geliebten Sohne begnadigt zum Lobe der Herrlichkeit seiner Gnade, und uns vorherbestimmt habe, damit wir seiner Herrlichkeit zum Lobe gereichten." (Ephes. 1, 6—12. Röm. 9, 23.)

Und es beschließt Kleutgen diese Exposition mit den Worten: „Wir haben nun erkannt, daß Gott bei Erschaffung und Regierung der Welt unsere Glückseligkeit beabsichtigt, daß er aber auch in all' diesem seinem Wirken seine Ehre bezweckt.... Gott hat sich zum Mittelpunkte der Schöpfung gemacht: er will, daß alle Geschöpfe durch ihn selig werden; Gott ist aber auch der Herr des Weltalls: seiner Majestät soll Alles huldigen." (S. 406.)

Wenn aber Kleutgen schließlich bei der Bestimmung der Ordnung, in welcher Gott diese beiden Zwecke (Beseligung und Ver-

*) Dieses „Werk" war aber das Werk der Liebe, denn: „also hat der Vater die Welt geliebt, daß er seines eingebornen Sohnes nicht geschont, sondern ihn hingegeben hat."

herrlichung) wolle, sich zu denjenigen „Theologen" hinneigt, welche „die Ehre Gottes finis primarius und die Glückseligkeit der Geschöpfe finis secundarius genannt haben" (S. 430 f.), weil „die eigentliche und vorzügliche Gegenstand alles göttlichen Wollens nichts Geschaffenes, nichts Endliches, sondern nur das ewige und unendliche Wesen Gottes selbst sein könne" (S. 424); und wenn er deßhalb behauptet, „daß der letzte Grund, weßhalb Gott die Welt will, weder seine Ehre, noch unser Heil, sondern seine vollkommenste Wesenheit selber sei"; so haben wir an dieser Ansicht nichts weiter, als eine Schulansicht. Und in dieser Schulansicht ist übersehen: daß Gottes Sichdenken nicht ohne den Gedanken von der Creatur da ist, daß also Gott nicht blos und nicht zunächst an Sich denken muß, wenn er schaffen will. „So lange aber die freie Creatur in ihrer Tiefe und Erhabenheit nicht verstanden ist, kann der Geist auch nicht auf den Gedanken kommen: die Idee von der Creatur als ewigen Gedanken in Gott hineinzudenken, d. h. Gott und sein Denken nicht ohne Gedanken von der Creatur zu denken. Dann bleibt aber freilich in dem Verstande Gottes für keinen andern Gedanken Raum, als blos für den Gedanken Gottes an Sich und von Sich als absolutem Wesen, — und mit diesem zugleich für den Gedanken an Seine Ehre und Verherrlichung, als Anerkennung Seiner als des absoluten Herrn zuerst, und hinterher erst als des liebevollen Vaters." (Vorsch. II. S. 146.)

Hiemit glaube ich die Verhältnißbestimmung G.'s zwischen Ehre Gottes und Beseligung des Geschöpfes als Endzweck des Schaffens hinlänglich gegen das Kl.'sche Verketzerungsgelüste gerechtfertigt

zu haben; und ich darf also zu dem folgenden und letzten Anklagepunkte

4) „dem Nectartropfen in der Höllen-Glockenblume" übergehen.

In der vorhergehenden Nr. haben wir eine Stelle aus der Vorsch. II. (S. 144) citirt, in welcher die Worte vorkommen: „Wie könnte der Satan den schaffenden Willen der Gottheit verurtheilen, so lange er den erhaltenden günstig beurtheilt, da er lieber als Unseliger sein, als nicht sein will? — Wenn also der erhaltende Wille der treulosen Creatur noch die Wonne des Daseins läßt, so kann der schaffende Wille nicht anders als heilig von ihr gedacht werden."

Aehnlich heißt es einige Seiten vorher (S. 131 f., wo G. die Ewigkeit der Höllenstrafen vertheidigt): „Es gibt unter den vielen Erbärmlichkeiten eines kränkelnden Wissens durch einen halbtodten Willen in einer willenlosen Zeit keine geistlosere, als die Tiraden gegen die Ewigkeit der sogenannten Höllenstrafen sowohl für die reine als verhüllte Geisterwelt nach ihrem Abfalle. Denn wäre eine solche geistlose Zeit im Stande, den Geist geistig (und nicht hölzern) zu erfassen; so würde sie auch noch den Höllentrichter als Glockenblume aufzufassen vermögen, in der zwar ein Wurm sich windet, der nie stirbt, — aber neben ihm auch ein Nectartropfen blinkt, der nie versiegt. Es ist jener Wurm — die Heiligkeit Gottes, und dieser Tropfen — die Freiheit des Geistes. Jene stempelt den freien Abfall des Willens mit dem Feuersiegel der Liebe zur Schuld; diese verdankt sich den Zustand, in welchem der Geist zu Gott steht, sammt der That als seiner Bedingung, die

ihm keine Allmacht, selbst nicht die eines allwissenden Gottes streitig machen konnte. — Und liegt in jedem Sein, kraft seiner Entfaltung zum Dasein als solcher, schon ein Wohlsein eingeschlossen; warum nicht auch im Freisein kraft seiner Entfaltung zur Zerrissenheit im Dasein, weil abgerissen von dem Ursein? Die alte Theologie meinte: Lucifer existire lieber als Satan, als daß er nicht sei."

Diese Lust des Daseins bei Satan nennt nun Hr. Cl. „die seltsamste aller seltsamen Behauptungen" und fährt (S. 101) fort: „Ohne zu fragen, welche Auctorität Herr G. im Sinne habe, wenn er sich für sein Theologumenon auf die alte Theologie beruft, noch daran zu erinnern, daß Christus von dem treulosen Jünger, der ihn verrathen, gesagt hat: es wäre ihm besser gewesen, nicht geboren zu sein (Matth. 26, 24), kann man die Beurtheilung der G.'schen Behauptung füglich dem gesunden Menschenverstande eines Jeden überlassen. Falsche Vordersätze führen zu keinen richtigen Schlußsätzen: abyssum abyssum invocat."

Hr. Cl. scheint also nicht zu wissen, daß schon Johannes von Damascus auf die Frage: „worin besteht die Bosheit des Teufels?" den Orthodoxen antworten läßt: „In seiner Empörung gegen den Schöpfer. Es gab ihm nun Gott das Sein, damit es nicht scheine, als fürchte er des Knechtes Empörung, und damit er auch gegen die Bösen uns wohlthätig zu sein lehre. Und nicht blos erschuf er ihn, sondern machte ihn auch zum Herrscher der Welt; und wenn er gut werden wollte, würde er ihn aufnehmen und ihm wohlthun. Obgleich er ihn daher vernichten kann, vernichtet er ihn doch nicht, sondern erträgt seinen Unverstand, indem er wohlwollend

(εὐεργετικῶς) und neidlos ihm das Sein gewährt (eine Sache, die Gott zukommt.) Daß er aber sittlich gut werde, ist nicht einzig Gottes, sondern zugleich auch seine Sache; denn was durch Zwang geschieht, ist kein sittlich Gutes, keine Tugend." (Contra Man. 32).

Dem Einwurfe aber: „wie doch Gott, ob er gleich vorhergesehen, daß der Teufel böse werde, ihn habe schaffen können," begegnet der Rechtgläubige mit folgenden Worten: „Aus Uebermaß der Güte hat er ihn erschaffen. Er sprach nämlich: Da dieser böse werden und was ihm Gutes geschenkt ist, verlieren wird; soll ich ihn nun vollends dessen berauben, was gut ist, und machen, daß er nicht sei? Keineswegs! Vielmehr will ich diesen, wenn er gleich böse sein wird, der Theilnahme an mir nicht berauben; sondern das Eine Gute will ich ihm geben, die durch das Sein bewirkte Gemeinschaft mit mir, damit er, mag er gleich nicht wollen, mich den Guten mitbesitze durch das Sein (μετέχῃ μου τοῦ ἀγαθοῦ διὰ τοῦ εἶναι. c. 34).

Auf den Einwand, daß ja dann „das Sein auch dem Teufel ein Gut sei," erwidert der Rechtgläubige, solches zugebend: „Alle Wesen haben das Sein von Gott. Was Jedem immer von Gott gegeben wird, das ist gut; denn was der Gute gibt, ist gut. Bös ist nichts Anderes, als der Verlust der Güter d. i. der Gaben Gottes. Wenn nun Einer von Gott auch nur mehr das Sein hat, so ist er im partiellen Besitze des Guten. Ein Gut (καλόν) ist es also für den Teufel, daß er ist, und daß er mittelst des Seins am Guten Theil nimmt" 2c. (c. 34.)

Aehnlich heißt es (c. 69): „Das Sein an und für sich ist gut. Das Sein ist ja aus Gott, dem Guten. Es ist daher auch der Teufel

gut hinsichtlich dessen, daß er ist" (ὥστε ὢν ὁ διάβολος κατ' αὐτὸ τὸ εἶναι ἀγαθός ἐστί).

Aus diesen Stellen geht aufs klarste hervor: daß Johannes Damascenus auch bei dem Satan es als ein Gut und als göttliche Wohlthat, somit auch als ein Wohlsein ansieht, daß er ist. Ja dieser Wohlthat hat (nach ihm) Gott noch eine andere hinzugefügt: daß er ihn zum Herrscher der Welt gemacht.

Wenn aber Johannes das Sein so wie die Herrschaft ein wirkliches Gut und eine wahre göttliche Wohlthat zu nennen wagt, warum soll dann G. nicht von einem Nectartropfen in der wurmdurchfressenen Höllenblume, von einem Wonnetropfen in dem Wermuthbecher der ewigen Verwerfung reden dürfen? Und wenn Hr. Cl. damit die Worte des Herrn über den Jünger, der ihn verrathen, nicht vereinbaren kann, so verweise ich ihn auf die Erklärung, welche schon Joh. Dam. c. 70 von diesen Worten gegeben hat.

Uebrigens begründet G. seine Ansicht von jenem Nectartropfen anders, als der Damascener die seinige von dem Gute und der Wohlthat, welche Gott auch dem Teufel gegeben und gelassen. Und in dieser Begründung möchte sich herausstellen, ob Hr. Cl. eben so klug als bequem gehandelt habe, als er gegen G. an den s. g. „gesunden" d. h. gemeinen „Menschenverstand" appellirte; oder ob auch er in der „Erbärmlichkeit eines kränkelnden Wissens" befangen „den Geist hölzern" anstatt „geistig" erfaßte.

Nach G. verleiht Gott uns, wenn er uns „das Sein gewährt," nicht etwas, „was Ihm selber zukommt," und steht also die Creatur durch ihr bloßes Sein nicht schon „in Gemeinschaft mit Gott." Diese Auffassung des Verhältnisses vom ab-

soluten und creatürlichen Sein und Dasein steht unter der Alleinherrschaft des begrifflichen Denkens und ist Folge des Einflusses der antiquen Speculation auf das Verständniß des positiven Christenthums. Nach diesem aber steht *geschöpfliches* Sein, als Realisation des göttlichen Nichtich, im Verhältnisse der *Contraposition* zum göttlichen Ich, und participirt somit als solches nicht am unerschaffenen Sein. Aber gerade wegen dieses Contrapositionsverhältnisses ist das geschaffene Sein so *dauerhaft*, so *unzerstörbar*, so *unaufhebbar*, als das ungeschaffene Sein; zwar nicht, wie dieses, aus und durch sich, sondern durch den Willen seines Schöpfers. So unveränderlich nämlich Gottes Liebesverhältniß zu seinem Nichtich (oder Du), so untrübbar Seine reine Liebe, und so dauerhaft Sein Schöpferwille aus dem Motive dieser reinen Liebe; so unvergänglich ist auch das *Sein* der Creatur. Diese Wohlthat des Seins entzieht also Gott keinem creatürlichen Weltfactor. — Und wenn nun dieses Sein sich zum *Dasein* entfaltet, so entspringt aus dem Verhältnisse der (ideegemäßen) Zuständlichkeit zum Inhaber derselben das Gefühl des *Wohlseins*. Das weiß jeder Psychologe. — Wenn aber das *geistige* Sein sich zum *Dasein* entfaltet; so nimmt es sich als Sein aus den Momenten seines Daseins zurück; und aus diesem selbstbewußten, sich selbst gehörigen (und nicht einem Andern hörigen), vernünftigen Sein resultirt *um so größere Lust* des Dasein. — Und wenn endlich dieses zur *Freiheit* der Selbstbestimmung und des Selbstbesitzes bestimmte Sein in der Freiheitsprobe über sein Schicksal entscheidet, und sich sofort *als freies* Sein vollends in Besitz nimmt; so muß auch diese Zuständlichkeit das *Wonnegefühl* der freien Selbstverfügung

und des freien Selbstbesitzes hervorrufen. — Wie aber, wenn jene wahlfreie Entscheidung gegen Gott ausfällt? Dann hat der Geist seine objective Endbestimmung verfehlt; dann hat er seinen Gott verloren, wofür ihn die versuchte Selbstvergöttlichung in keiner Weise entschädigen kann. Und dann stellt sich — mit dem Bewußtsein der selbstverschuldeten Losreißung und Verstoßung von Gott — das schauerlichste Gefühl der Zerrissenheit, der verfehlten Bestimmung ein. Die Liebe Gottes in ihrer Reinheit oder Heiligkeit schlägt den Satan im Schuldbewußtsein mit unnennbarem Weh. Aber — eine Bestimmung, die blos subjective hat Satan doch erfüllt: den jammervollen „Zustand, in welchem er nun zu Gott steht, sammt der That als seiner Bedingung“ verdankt er sich selber, seiner freien Wahl: er ist in die freie, also höchstmögliche Bestimmtheit seines Lebens und Wissens eingetreten. In diesem Freisein, in dieser — wenn auch für immer krystallisirten — Herrschaft über sich selbst, in dieser erreichten subjectiven Bestimmung, muß — trotz der verfehlten objectiven Bestimmung, trotz der vollendeten Gottlosigkeit und hievon unzertrennlichen Zerrissenheit im Dasein, weil Abgerissenheit vom Ursein, vom absoluten Ich — eine, wenn auch krampfhaft verschobene Lust des Selbstseins liegen. Wenn auch „die Herrschaft über die Welt,“ welche Joh. Damasc. neben der Wohlthat der Existenz hervorhebt, von demjenigen ihm entrissen wird, welcher sagte: „ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fahren;“ so bleibt ihm doch die Herrschaft über sich selbst, die unentreißbare Willensentschiedenheit gegen Gott. Und es kann nicht geschehen: daß der — in höchster Energie einer von Gott abgekehrten Freiheit — sich selbst Besitzende, daß

der subjectiv vollendete Egoist, daß Satan in der Ohnmacht seiner Gottverlassenheit — lieber nicht sein, als sein wollte. Und in der finstern Nacht seiner Gottentfremdung glänzt ihm, wenn auch „im kalten Nordschein", doch Ein Licht, das Licht des Ichgedankens, ein freilich „schauderhaft verschobenes Bild der ewigen Liebe."

Wer daher an diesem, in dem („krampfhaften und versteinerten") Selbstbesitze Satans gegebenen „Nectartropfen" nichts bewundert, als „die seltsamste aller seltsamen Behauptungen," der legt nur an Tag: daß sein „gemeiner Menschenverstand" die Gottesgabe der „Gesundheit" eingebüßt hat, weil er den Geist nicht mehr geistig zu erfassen vermag. Der faßt etwa die Todsünde des geschaffenen Geistes blos negativ auf, als Abfall von Gott, vom Guten und vom Sein, und nicht zugleich positiv, als effectuirte höchste subjective Selbstbestimmtheit des Wesens und Wissens.

Warum aber auch dem Satan jenen Nectartropfen in dem überfließenden Wermuthsbecher der Schuld mißgönnen? Kann etwa jener Tropfen die Gluth der Hölle auslöschen? Kann das Haften Satans am Sein, die schreckliche Zerrissenheit seines Daseins heilen? Oder verbieten die Worte Christi von dem Jünger, der ihn verrathen: „bonum erat ei, si natus non fuisset homo ille," obige Annahme zu machen? Folgt denn aus denselben, daß auch jener Jünger selber die Vernichtung seines Seins herbeiwünsche und herbeiwünschen könne, wenn auch die Zuständlichkeit dieses Seins der Artist, daß es ihm besser wäre, garnicht erschaffen zu sein? Und sollte Hr. Cl. zum Beweise dessen mich an den Selbstmord des Judas erinnern; so würde er selber vergessen, daß der Mensch die

Synthese von Geist und Natur ist, und als solche bis zu einer schrecklichen Zerrüttung sich verirren kann: daß er, das Leben seines leiblichen Organismus zerstörend, die Scheidung des von Gott zur Einheit Verbundenen — eigenmächtig vornimmt.

Hiemit habe ich die Hauptpunkte der G.'schen Philosophie: Dualismus, Creatianismus und Trinität, gegen die Ausstellungen des Dr. Cl. nach bestem Wissen und Gewissen gerechtfertigt. Möge, was ich geschrieben, zur Aufrechthaltung und Förderung gründlicher und selbstständiger Wissenschaft in der katholischen Kirche etwas beitragen!

Möge aber auch Dein Urtheil, theurer Freund, über diese erste Briefserie so ausfallen, daß ich mich mit frohem Herzen an die Ausarbeitung der zweiten Serie, die, so Gott will, bald nachfolgen soll, begeben kann! Vale!

Druck von Keck & Pierer in Wien.

Inhalt.

	Seite
Die „Partei“	1
Der Dualismus	15
Die Trinität	87
Die Schöpfungslehre	155
Ueber Einiges, was mit der Schöpfungslehre zusammenhängt	253

Berichtigungen.

S. 23,	Z.	10,	andere, statt andern.
„ 34,	„	2,	von, statt vor.
„ 38,	„	2,	streiche in; hypostasis, statt hypostatis.
„ 42,	„	2,	Oliva, statt Olivas.
„ 63,	„	7,	allein, statt an.
„ 78,	„	5,	weil, statt weit.
„ 97,	„	11,	in, statt und.
„ 112,	„	9,	die, statt der.
„ 121,	„	5,	procedere, statt prosedere.
„ 200,	„	1,	(ad extra), statt (ad intra).
„ 218,	„	6,	Gottheit, statt und vor.
„ „	„	5,	und vor, statt Gottheit.
„ 227,	„	1,	im, statt mit.
„ 235,	„	2,	das, statt dem.
„ 241,	„	10,	nicht vorhanden-, statt nichtvor-.
„ 251,	„	10,	Philosophen, statt Philosoph.
„ 297,	„	11,	das, statt daß.
„ 322,	„	11,	sittlich, statt sichtlich.
„ 349,	„	11,	abyssus, statt obyssum.

Günther und Clemens.

Offene Briefe

von

Dr. P. Knoodt,
Professor der Philosophie an der Universität zu Bonn.

II.

Wien, 1854.
Wilhelm Braumüller,
k. k. Hofbuchhändler.

„Einer sieht oft mehr als alle Schulen und das ganze Land."

Herder.

Vorwort.

Der Verfasser eilte mit der Ausgabe der II. Serie seiner offenen Briefe nicht, um den Gegnern Günthers Zeit zu lassen, ruhiger und besonnener zu werden. Wie rathsam dies sei, davon mußte ihn, um von Anderem zu schweigen, schon die Replik überzeugen, welche Dr. Clemens gegen die I. Serie seiner Briefe geschrieben, als er sie noch kaum mit einiger Ueberlegung gelesen haben konnte. Darum eilt er auch noch viel weniger, ein Wort über diese Replik zu verlieren; es möge zum Ueberfluß erst am Schlusse der III. Serie geschehen.

Nur Eines dürfte jetzt schon und hier als am geeignetsten Orte zu berühren sein: das einzig Unerklärliche für Herrn Clemens in jener I. Serie.

Dieser bemerkt nämlich im Vorworte seiner Replik S. IX: „Nur Eines ist mir in der Schrift des Herrn K. unerklärlich geblieben. Während er nämlich im Vorworte sagt, er hätte versuchen wollen, „„ob vielleicht die vorlauten Gegner der Günther'schen Philosophie insgesammt dadurch zu beschwichtigen seien, daß man ihnen die Kenntnißnahme dessen, was sie bisher mit so glühendem Eifer verketzert, möglichst erleichtere,““ schreibt er auf der folgenden Seite in dem nämlichen Vorworte: „„seine Bogen wollten doch nichts weniger, denn als ein solcher Inbegriff der Günther'schen Philosophie angesehen werden, auf welchen erneuerte Zanksucht ohne Weiteres — ohne Studium der Quellen selber sich berufen könnte.““

Man sollte wohl über ein Begriffsvermögen staunen, welches nicht zu begreifen vermag, daß ein Compendium, bestimmt, die Kenntnißnahme der Schriften irgend eines Autors (heiße er nun St. Thomas oder Günther) zu erleichtern, diese selbst, d. h. das Studium der Quellen nicht entbehrlich machen könne! Denn was ist begreiflicher, als daß einem Durstigen das Trinken dadurch nicht entbehrlich gemacht werden könne, daß man ihm den Weg zur Quelle

zeigt und bahnt? Indeß — schwindet das Staunen über dies einzig Unerklärliche für Herrn Clemens doch wieder, wenn man bedenkt, daß es ihm, der über Günthers Schriften geschrieben, ohne sie je nach Gebühr gelesen zu haben, allerdings unerklärlich sein müsse, wie selbst das Handhaben eines Compendiums derselben noch nicht in allweg genügen könne.

„Sollte also (fragt Herr Clemens weiter) die Darstellung des Herrn K. selber in mancher Beziehung nicht zuverlässig sein? oder wollte er seinem Meister noch irgend einen Rückzug offen lassen?“

Darauf diene als Antwort: daß und warum der Verfasser bei dem siegreichen Vorschreiten Günthers an einen Rückzug desselben Clemens und seines Gleichen gegenüber nicht, auch nicht im Entferntesten denken könne, dies nachzuweisen war und ist ja eben seine oft und bestimmt genug ausgesprochene Absicht bei Veröffentlichung seiner Briefe. Und doch maßte und maßt er sich dabei so wenig an, seine Darstellung für eine in all und jeder Beziehung zuverlässige auszugeben, als es irgend Jemandem außer Clemens einfallen kann, ihn für einen infalliblen Interpreten der Günther'schen Schriften zu halten.

Kurz: jene für Herrn Clemens unerklärlichen Worte erklären sich Allen, denen es um Kenntnißnahme der Günther'schen Philosophie zu thuen ist, von selbst; denn sie sagen eben nur: je gründlicher und allseitiger diese Kenntnißnahme, desto glänzender die Rechtfertigung der Günther'schen Philosophie gegenüber den Beschuldigungen ihrer Gegner.

Und so muß denn der Verfasser auch hier und zwar für Herrn Clemens ganz insbesondere den Schluß seines Vorwortes zur I. Serie wiederholen: „Es bleibt nach wie vor dabei, daß man über die Werke eines Denkers am wenigsten dann aburtheilen dürfe, wenn man sie nicht einmal — gelesen, geschweige denn Sinn und Verständniß derselben sich eigen gemacht."

Bonn, am Feste der h. Apostelfürsten 1854.

Inhalt.

	Seite
Urzustand und Fall des Menschen	1
Erlösung, Menschwerdung und Ausgießung des h. Geistes . .	139
Die Person Christi, des Gottmenschen	239

VI. Brief.

Urzustand und Fall des Menschen.

Günther und Clemens.

Offene Briefe

von

Dr. J. Knoodt,
Professor der Philosophie an der Universität zu Bonn.

II.

Wien, 1854.
Wilhelm Braumüller,
k. k. Hofbuchhändler.

„Einer sieht oft mehr als alle Schulen und das ganze Land."

Herder.

Vorwort.

Der Verfasser eilte mit der Ausgabe der II. Serie seiner offenen Briefe nicht, um den Gegnern Günthers Zeit zu lassen, ruhiger und besonnener zu werden. Wie rathsam dies sei, davon mußte ihn, um von Anderem zu schweigen, schon die Replik überzeugen, welche Dr. Clemens gegen die I. Serie seiner Briefe geschrieben, als er sie noch kaum mit einiger Ueberlegung gelesen haben konnte. Darum eilt er auch noch viel weniger, ein Wort über diese Replik zu verlieren; es möge zum Ueberfluß erst am Schlusse der III. Serie geschehen.

Nur Eines dürfte jetzt schon und hier als am geeignetsten Orte zu berühren sein: das einzig Unerklärliche für Herrn Clemens in jener I. Serie.

irdischen Mutter jetzt noch so wenig, als auf die seines überirdischen Vaterlandes verwirkt. Ja, was die letzteren betrifft, so war er noch nicht einmal fähig und großjährig für ihren Besitz, da, um sie zu erfassen, zuvor ein tieferes Geheimniß seiner Brust erschlossen sein mußte, — und dieses war das seiner Freiheit, seines freien Willens. Mit der Lösung dieses Knotens erst konnten seine Seelenkräfte in eine neue Richtung eintreten.

Wovon ist nun aber dieses höhere oder tiefere Selbstbewußtsein, als Vorbedingung der vollen Besitzergreifung des ihm zugedachten Reiches, bedingt?

Als Einleitung zur Antwort auf diese wichtige Frage wird von G. hervorgehoben: Im Selbstbewußtsein, als Unterscheidung des eigenen vom fremden Sein, ist die quantitative von der qualitativen Unterscheidung wohl zu sondern. Die letztere ist in der ersteren nicht nothwendig eingeschlossen, wiewohl sie von jener bedingt ist. Auf daß sich aber ein creatürliches Leben nicht blos quantitativ, nicht blos als gesetzte Größe, d. h. in seiner Geschaffenheit, sondern überdies qualitativ oder in seiner Beschaffenheit zugleich erfasse; dazu ist von Seite Gottes, als der primitiv differenzirenden Macht, auch eine ganz besondere Erscheinung, als Einwirkung auf die Creatur, erforderlich. Und diese Besonderheit besteht darin: daß Gott als positiver Wille für den Willen der Creatur offenbar werde.

Denn da das qualitative Sein der Creatur einerseits nur durch ihre active Grundkraft, folglich im Geiste nur durch die Spontaneität, durch den Entschluß des Willens aufgeschlossen werden kann; anderseits aber keine Creatur sich durch

sich in die Erscheinung übersetzen kann; so kann auch nur der Wille Gottes in bestimmter (positiver) Offenbarung den creatürlichen Willen aus der inneren Bestimmungslosigkeit zur Bestimmtheit durch Selbstbestimmung sollicitiren.

Dieser positive Wille Gottes, seinem Gehalte nach ein Gesetz für den Willen der Creatur, wird seinem Inhalte nach prohibitiv, d. h. Unterlassung fordernd in die Erscheinung treten; denn nur auf diese Weise tritt das naturgemäße Verhältniß zwischen Gott und der Creatur, — das der Subordination des creatürlichen unter den absoluten Willen — zugleich mit in die Offenbarung. Denn so wie Gott absolutes Sein und die Creatur nur relatives Sein ist, so ist auch Gott absolutes Thun und die Creatur nur relatives Thun oder Lassen.

Nach diesen einleitenden Bemerkungen fährt G. fort: Wie nun immer der Wille der Creatur als latente Kraft, für die Erscheinung als Kraftäußerung mittelst Entschlusses (der dem göttlichen Willen entsprechend, aber auch widersprechend sein kann), sich actualisiren möge; der nothwendige Erfolg ist immer die Selbstvollendung, d. h. daß dem Geiste sein Wesen in der Tiefe aufgeschlossen, daß sein verborgenes Wesen ihm selber offenbar wird; aber auch unter einem eben so verschiedenen Gefolge von Seligkeit und Unseligkeit, wie jene entscheidenden Willensacte selbst einander ausschließend (d. h. unter einander als entgegengesetzte verschieden) sind.

Hiemit ist die Antwort auf obige Frage: „wovon ist die höhere oder tiefere, d. h. die qualitative Selbsterkenntniß des Urmenschen bedingt?“ gefunden. Sie lautet: Bedingt ist dieselbe durch den

freien Entschluß seines Willens, der zu dieser Selbstentscheidung sollicitirt werden mußte durch den in einem positiven Verbote sich aussprechenden Willen Gottes.

Dagegen wird mir freilich (fährt G. als Oheim im Briefe an seinen Neffen fort) Dein Verstand, als Spion Deines Gemüthes einwenden: Ist die Vollendung des Geisteslebens im Menschen auf diese Weise nicht zu theuer erkauft, da jene Vollendung doch nur wieder eine theoretische Vollkommenheit ist? Die Antwort aber lautet: Jene Vollendung konnte nicht blos von intelligentem Interesse sein, indem zur bisher blos theoretischen Richtung des Geistes sich auch die ethische gesellte. Um dieses zu zeigen, wirft er die Frage auf: Was bewog Gott, den in seiner Dreieinigkeit Allgenügenden, in der Creation aus sich herauszutreten? Und er antwortet: Liebe — das Leben für Andere, d. h. reiner Wille, sein seliges Leben Andern mitzutheilen, wie Gott als Dreieiniger schon das Leben in Andern ist.

Wie kann aber Gottes Seligkeit, als Blüthe seines absoluten Bewußtseins, Antheil der Creatur werden, die ja nur dadurch Creatur ist, daß sie, als wesentlich verschieden von Gott, nichts von Gottes Wesenheit ist? — Was die Creatur nicht ist (d. h. Theil und Ausfluß Gottes), das kann sie doch sein durch Mittheilung und Einfluß Seines Wesens in die Creatur. Der Grad dieser Mittheilung aber ist immer bedingt von der Form des creatürlichen Seins. Denn eben diese Form allein ist es, welche die Creatur mit Gott theilt, insoferne sie dieselbe mit Gott theilen kann, da sie der Wesenheit Gottes nicht theilhaftig ist. Und diese Form ist das Bewußtsein, das in der Natur blos nach Außen geworfen und ein Wissen um ihre Erscheinung ist, im Geiste aber nach

Innen zurückgeht und ein Wissen um das Sein, um das eigene und fremde, ist.

Und diese Lebensform ist bedingt von einem freien Wesen; und durch jene Form, wie durch dieses Wesen ist der Geist — der Gottheit vollkommenes Ebenbild.

In der Macht aber seines freien Willens steht es: ob er dem Strome göttlichen Lebens und göttlicher Seligkeit sein Wesen öffnen oder es ihm verschließen will. Dadurch lebt er nicht blos ein Leben aus sich, wie jede creatürliche Substanz, sondern er lebt sein jedesmaliges Leben überdies durch sich; er ist zwar nicht Schöpfer, nicht Mitschöpfer seines Seins, aber Mitschöpfer seines Daseins in Seligkeit oder Unseligkeit. Er kann zu Gott sagen: Der Du mich gemacht hast, ohne mich, kannst mich nicht selig machen ohne mich. . . . So hat Gott mit der Setzung der freien Substanz Seine Allmacht gleichsam veräußert, — und zwar aus Liebe, um die Creatur zu sich hinaufzuheben, so weit es ohne Widerspruch möglich ist.

Die Creatur trägt also in ihrer Freiheit das Muttermal der göttlichen Liebe. Denn so wie der Geist einerseits über sich hinaus Gott ergreift, um seines Daseins objectiv gewiß (sicher) zu werden; so greift er auch anderseits nach Gott, um seines Daseins selig zu werden, und zwar in der Anschauung seines Gottes von Angesicht zu Angesicht, die seiner Seligkeit in Liebe unerläßliche Bedingung ist. Aber jenes Muttermal kann zum Brandmal werden — nicht durch Gott, sondern durch den Geist.

Auf diese Weise gewinnt die freie Substanz, das edlere Glied des Gegensatzes im relativen Sein, nicht blos eine theoretische Bedeutung, als Unterscheidungsmoment in der Offenbarung Gottes

nach Außen, sondern auch eine praktisch-ethische Bedeutung in der Metaphysik als Wissenschaft des Universums.

So viel (schließt Günther) mag genügen, um den Urzustand des ersten Menschen faßlich zu machen, insofern der Austritt aus demselben und der Eintritt in den gegenwärtigen, unter dem er und seine Nachkommenschaft seufzte und seufzt, begriffen werden soll. Jener Urzustand war bei all seiner Vollkommenheit ein unvollendeter; — vollkommen als Setzung und Wirkung Gottes; unvollendet vor und ohne Mitwirkung des Menschen; deshalb aber auch vollendbar durch den Entschluß seines Willens, durch welchen nicht blos sein Wesen sich ihm erschließen, sondern auch der Himmel, — Wesen und Seligkeit Gottes für ihn aufgeschlossen werden sollte; und wovon jener Zustand erhöheter Persönlichkeit in jedem Falle seiner Freithätigkeit, dieser Zustand aber nur in dem Falle eintrat, wenn der Act seines Willens dem Willen Gottes entsprach, nicht widersprach; wenn sein Wille Gott wählte, nicht sein Ich.

Aus dieser hier im Zusammenhange dargelegten speculativen Scizzirung des Urzustandes hat Dr. Cl. nur einige Bruchstücke herausgerissen und dem Leser mitgetheilt. Außerdem citirt er, um sein „theologisch Anstößiges“ und überdies auch noch einige Günther'n als Philosophen compromittirende „Widersprüche“ herauszubekommen, eine Stelle aus demselben Briefe der Vorschule. Sie lautet: „Unter die Perlen am Halsbande der Urgeschichte (wie Moses dasselbe der Menschheit aufbewahrt) gehört auch die Sprache der Schlange, sowie die Verführung des Menschen, die eben keinen Beweis für die hohe Vollkommenheit desselben liefert, da er sich so

kindisch wie jämmerlich hintergehen ließ. Beides aber ist leicht zu begreifen aus dem unvollkommenen, weil unvollendeten Selbstbewußtsein, das bei seiner blos quantitativen Unterscheidung des eigenen vom fremden Sein die Qualität der letzteren noch nicht einschloß, weil sich das eigene Sein durch einen Willensentschluß noch nicht als ein freies aufgeschlossen hatte. Gott und Natur standen daher wohl für das Ich als ein Anderes, und zwar Gott über, die Natur unter ihm; allein jenes Ueber setzt Gott noch nicht außer die Welt, und dieses Unter die Natur noch nicht außer den Geist, dem Wesen nach; so daß der Mensch in dieser Stellung die Natur als ihm wesentlich gleichgesetzt, sich aber als Gott gleichzusetzen wähnen konnte. Bei alle dem aber mußte er Gott als seinen Urheber und dessen Willen im Verbote als das Gesetz erkennen, dem er sich in seiner Abhängigkeit (ohne diese als eine Bedingtheit durch Creation zu erkennen) unterwerfen konnte und sollte, aber auch nicht mußte, wenn er nicht wollte." S. 87 f.

Es steht nun jedem Theologen frei, die Frage aufzuwerfen: ob Günther in dieser Schilderung des Urzustandes jeden der beiden Fehler, vor denen er selber warnt, mit gleichem Glücke vermieden habe? — und diese Frage je nach dem Maße seiner dogmatischen Kenntnisse und seines Einblicks in das Menschenwesen und dessen naturgemäße Entwickelung so oder anders zu beantworten. Aber— gegen jene Schilderung mit einem Dutzend Fragen vorrücken, und von dem Staunen über „Naivetät" zum Vorwurfe der handgreiflichsten „Widersprüche" und „beinahe" zur Anklage auf „Lästerung" fortschreiten, wie solches von Clemens S. 105 u. f. geschah, das war nur unter der Voraussetzung möglich: daß letzterer die Mühe

scheute, Günthers Lehre gründlich kennen zu lernen. Und das ist die Klage, die ich immer wieder gegen ihn erheben muß, das ist's, weshalb mir stets von neuem die unerquickliche Arbeit obliegt, unentschuldbare Mißverständnisse aufzuklären und unverzeihliche Entstellungen abzuwehren.

Cl. fragt seinen theologischen Freund: „Was sagen Sie zu dieser Schilderung, namentlich zu der zuletzt angeführten Stelle?"

„Sollte man darnach nicht glauben, der Mensch habe ursprünglich, vor seinem entscheidenden Willensacte, in einem naiven Pantheismus und einer demselben entsprechenden Gottesverehrung gelebt, da er sich zwar in seiner Abhängigkeit von Gott, als seinem Urheber, aber diese nicht als Bedingtheit durch Creation, noch Gott als außer der Welt erkannte? Wie verträgt sich dies aber mit der ursprünglichen Heiligkeit, die von der H. Schrift und der Kirchenlehre dem Urmenschen beigelegt wird? und wie reimt es sich mit dem Zugeständnisse, daß der erste Mensch eine Erkenntniß von Gott, d. h. ein geistiges Kennen Gottes, und ein Bekennen desselben so wie ein Erkennen seiner selbst vermittelst göttlicher Einwirkung, d. h. also ein Wissen von Gott und von sich durch Gott, den Schöpfer selbst, besessen habe? Hätte hiernach nicht Gott selbst den Menschen ursprünglich in Irrthum geführt? oder konnte Gott sich selbst dem Menschen überhaupt offenbaren, ohne sich ihm als seinen Schöpfer zu offenbaren? Sind das nicht beinahe Lästerungen, oder doch jedenfalls vollkommene Widersprüche?" S. 105.

Da Hr. Cl. so sehr das Fragen liebt — und er scheint darin in der That eine größere Gewandtheit als im Verstehen gegebener

Antworten zu besitzen —; so wird er wol auch mir erlauben, einige Fragen an ihn zu richten.

An welchen Stellen zeichnet Günther den Erkenntniß- und Bekenntnißzustand Adams vor der Freiheitsprobe in einer solchen Weise, daß daraus gefolgert werden könnte: Adam „habe in einem naiven Pantheismus und in einer demselben entsprechenden Gottesverehrung gelebt"? Hatte denn Cl., als er diese Anklage niederschrieb, die von ihm selber citirten Worte aus der Vorsch. S. 74 schon wieder vergessen: daß Adam sich quantitativ von Gott unterschieden, und daß diese quantitative Unterscheidung in der Erkenntniß seiner als einer geschaffenen (creatürlichen) Größe bestanden habe? Und führt er nicht überdies auf derselben Seite, auf welcher er obige Frage aufwirft, eine Stelle aus Lydia (Jahrg. 1852. S. 92) an, wo es heißt: „Der Gedanke von einem über- und außerweltlichen Wesen sei ursprüngliches Eigenthum des Menschen von dem Zeitmomente an, als Gott seinen Geist ins Bewußtsein gerufen"? Aber freilich — Dr. Cl. erblickt hierin nichts als „Widersprüche", die „sich daher auch in G.'s Auseinandersetzung selber rächen"; denn (fährt er fort) während an diesen Stellen „die quantitative Unterscheidung gerade in die Erfassung der Geschaffenheit (Creatürlichkeit) gesetzt" werde, werde an einer anderen Stelle (Vorsch. II. S. 87 f.) „von der quantitativen Unterscheidung des eigenen vom fremden Sein im Selbstbewußtsein des ersten Menschen die Erkenntniß der Bedingtheit durch Creation, d. h. der Geschaffenheit (Creatürlichkeit) ausgeschlossen."

Ich aber muß wieder die Frage aufwerfen: Sollte man von

einem Docenten der Philosophie nicht so viele Um- und Vorsicht, welche ja die Mutter der Sophia ist, verlangen dürfen, daß er vorerst *genau zusehe*, ehe er einem Meister im Philosophiren „*vollkommene Widersprüche*“ an deu Hals wirft?

Günther spricht in der zuletzt citirten Stelle von „dem unvollkommenen, weil unvollendeten Selbstbewußtsein“ (Adams vor der ethischen Willensentscheidung), weil dasselbe „bei seiner *blos quantitativen* Unterscheidung des eigenen vom fremden Sein die *Qualität* beider (d. h. des eigenen und des fremden Seins) noch nicht eingeschlossen“ habe. Und warum noch nicht? „Weil sich das eigene Sein *noch nicht* durch einen Willensschluß *als ein freies* aufgeschlossen hatte.“ Und er fährt fort: „Gott und die Natur standen daher wohl für das Ich als ein *Anderes neben* ihm da, und zwar Gott *über*, die Natur *unter* ihm; allein jenes *Ueber* setzt Gott noch nicht *außer* die Welt, und dieses Unter die Natur noch nicht *außer* den Geist — **dem Wesen nach**; so daß der Mensch in dieser Stellung die Natur als ihm *wesentlich gleichgesetzt*, sich aber als Gott gleichzusetzen **wähnen** *konnte*. Bei alle dem aber mußte er Gott als seinen *Urheber*, und Dessen Willen im Verbote als das *Gesetz* erkennen, dem er sich in seiner *Abhängigkeit* (ohne diese als eine *Bedingtheit durch Creation* zu erkennen) unterwerfen sollte und konnte, aber auch nicht mußte, wenn er nicht wollte.“

Und was sagt G. an den anderen Stellen, die nach Cl. mit dem hier Gesagten in Widerspruch stehen sollen?

Er sagt: Der erste Mensch kommt in Folge seiner naturgemäßen Rückwirkung auf Gottes Einwirkung zur *Selbst*- und zur

Gotteserkenntniß (S. 72). Aber diese Gotteserkenntniß ist noch keine vollendete; vollendet kann sie nur werden durch eine Vollendung der Selbsterkenntniß. Es ist nämlich die qualitative Selbsterkenntniß nicht schon mit der quantitativen gegeben, und deshalb fällt auch die qualitative Unterscheidung des eigenen vom fremden Sein nicht schon mit der quantitativen Unterscheidung zusammen. Es besteht aber die quantitative Selbsterkenntniß darin, daß sich der Geist „als gesetzte Größe, d. h. in seiner Geschaffenheit", die qualitative darin, daß er sich „überdies in seiner Beschaffenheit erfasse"; und eben so besteht die von dieser Erkenntniß abhängige quantitative Unterscheidung des eigenen vom fremden Sein darin: daß der Geist sich als Quantum (als gesetzte Größe, als bedingtes Sein) von andern Quantis (von dem unbedingten Sein Gottes und von dem bedingten Sein der Natur) unterscheide; die qualitative Unterscheidung aber darin: daß er sich in seiner Beschaffenheit (d. h. als wahlfreies Wesen) von den anderen Wesen in ihrer Beschaffenheit (von der Natur als unter dem Gesetze der Nothwendigkeit stehendem Dasein, und von Gott als über- und außergeistigem und über- und außernatürlichem, oder als außerweltlichem Wesen) unterscheide.

Diese letztere (qualitative) Erkenntniß und Unterscheidung ist dadurch bedingt, daß der Geist in seiner Qualität zur Erscheinung komme, daß er also den wahlfreien Act vorzunehmen Willens werde; denn nur aus der Qualität der Erscheinung kann er auf die Qualität des Seins schließen. Zwar weiß er schon vor jenem freien Willensentschlusse um sein Sein, weil dieses ja in den Grundkräften der Receptivität und Spontaneität zur Erscheinung

gekommen ist; aber diese Spontaneität kommt darin noch nicht als eine wahlfreie zur Erscheinung, und daher kann er auch noch nicht um sein Sein als solches, d. h. als wahlfreies oder in dieser (seiner) Qualität wissen, und daher auch nicht die qualitative Unterscheidung seiner von Anderem machen (S. 74 f.).

Aber — wie kann denn nun jenes quantitative Wissen und Unterscheiden einerseits ein Wissen um sich als gesetzte, d. h. geschaffene (creatürliche) Größe (Vorsch. S. 74), und ein Glaube an ein über- und außerweltliches Wesen (Lhd. S. 92) genannt, und anderseits gesagt werden: daß in der blos quantitativen Unterscheidung Gott und die Natur für das Ich wohl als ein Anderes neben ihm, und zwar Gott über, die Natur unter ihm ständen; daß aber jenes „Neben“ Gott noch nicht außer die Welt, und dieses Unter die Natur noch nicht außer den Geist, dem Wesen nach, setzten; und weiter: daß der Mensch Gott zwar als seinen Urheber und sich von Ihm abhängig erkannte, ohne aber diese Abhängigkeit zugleich als eine Bedingtheit durch Creation zu erkennen? (Vorsch. S. 87 f.) Sind denn das nicht „jedenfalls vollkommene Widersprüche“?? Ist hier nicht mit deutlichen Worten gesagt, einerseits: der Geist erkennt sich in seiner Geschaffenheit (Creatürlichkeit), und Gott in seiner Ueber- und Außerweltlichkeit; und anderseits: er erkennt seine Gesetztheit nicht als Bedingtheit durch Creation, und versetzt daher auch Gott wohl über, aber noch nicht außer die Welt??

Allerdings! — wenn man nämlich mit Herrn Cl. übersieht, was mit dürren Worten dasteht — nämlich (S. 88): „Jenes Ueber setzt Gott noch nicht außer die Welt, und dieses Unter die Natur

noch nicht außer den Geist, dem Wesen nach". Und wie er diese Worte „dem Wesen nach" nicht beachtet hat, so auch nicht die Worte S. 74: „Der creatürliche Geist als freies Princip muß zwar, einmal ins Leben getreten, jeder seiner Lebensäußerungen das Siegel seiner angestammten Freiheit aufdrücken, sonst wären sie nicht Erscheinungen von ihm; aber ein Anderes ist: erscheinen, und ein Anderes: dasselbe verstehen; und da das unwillkürliche (naturgemäße, instinctartige) Wissen um das Sein selbst unter die Erscheinung fällt, so ist es gleichfalls ein Anderes: blos wissen um sein Sein, und ein Anderes: das Sein als solches, d. h. in seiner Qualität wissen."

Und damit sich Hr. Cl. in Zukunft zweimal bedenke, ehe er Günther'n abermal einen Widerspruch vorrückt, so möge er Folgendes beispielsweise als weitere Anleitung zum Studium Günther'scher Aussprüche hinnehmen.

Günther sagt: Da der creatürliche Geist ein freies Princip ist, so kann es nicht geschehen, daß Lebensäußerungen desselben sich einstellen, denen der Stempel der Unfreiheit aufgedrückt wäre; es müssen daher die primitiven Erscheinungen desselben, d. i. diejenigen, aus welchen er zunächst sich als Sein zurücknimmt (oder mittelst deren er seiner selbst bewußt wird), schon den Charakter der Freithätigkeit haben, d. h. seine Rückwirkung gegen die Einwirkung Gottes muß eine spontane sein. (Daher stellt sich, beiläufig gesagt, schon vor der ethischen oder Wahlfreiheit die theoretische oder Denkfreiheit ein, über welche ich in einem anderen Briefe mit Hrn. Cl. ein Wort zu wechseln haben werde.) Es könnte daher Jemand zu dem voreiligen Schlusse sich verleiten lassen, als ob der Geist schon

aus seinen primitiven Lebensäußerungen (also vor der Freiheitsprobe) sich aus seinen Erscheinungsmomenten als freies Sein zurücknehmen, und somit zum qualitativen Wissen und Unterscheiden vordringen könne. Diese Voreiligkeit sucht Günther hintanzuhalten, indem er bemerkt: Allerdings ist auch diesen primitiven Lebensäußerungen das Siegel der Freiheit aufgedrückt; aber ein Anderes ist: die angestammte Freiheit des Geistes kommt in ihnen zur Erscheinung; und ein Anderes: sie werden als freie verstanden. Dieses Verständniß ist noch nicht möglich. Warum? Da die Rückwirkung (unbeschadet und ungeachtet ihrer innerlichen Spontaneität, die ja primitiv nicht mit Absicht wirken kann) sich unwillkürlich einstellt, so kann sie nicht als eine willkürliche gewußt werden. Ja, dieses unwillkürlich sich einstellende Wissen um das Sein ist selber ein Erscheinungsmoment des Geistes; und daher ist es auch mit dem Wissen um das Sein als solches, d. h. in seiner Qualität (Freiheit) nicht identisch. Damit dieses letztere Wissen sich einstelle, ist vielmehr erforderlich, daß das geistige Sein durch den ihm entgegentretenden (in einem äußern Verbote sich niederlegenden) Willen Gottes veranlaßt werde, seine Willensfreiheit, als Qualität oder Prädicat der Substanz selber *), somit durch den entscheidenden

*) Vgl. Lydia 1851. S. 295 f. Thomas a scrupulis S. 95 d. Anm. Vorsch. II. S. 99. An der letzteren Stelle heißt es: „Augustinus hat die Freiheit als Prädicat des Willens als einer Erscheinung nicht unterschieden von der Freiheit als Prädicat der Substanz, die dem Willen, als Accidenz, zu Grunde liegen und vorangehen muß, um sodann hinterher durch eben jene Erscheinung erkannt zu werden. Als jenes Prädicat ist die Freiheit eigentlich Freithätigkeit zu nennen; als das zweite Prädicat aber ist sie die Qualität der Sub-

Willkür- oder Wahlact, herauszustellen. Von diesem Augenblicke an erst kann er um die Qualität seiner Substanz, um ihre Freiheit wissen.

Es ist daher nichts weniger als inconsequent, wenn G. S. 88 der Vorsch. fortfährt: das Außersichsetzen Gottes von Seite des Geistes (vor dem Erschlusse desselben in wahlfreiem Entschlusse) sei noch kein Außersichsetzen dem Wesen nach. Wohl wird nämlich der Erscheinung und auch dem Sein als Quantum (Größe) nach Gott außer den Geist (und außer die Natur) gesetzt, somit als außerweltlich erkannt, weil der Geist nicht umhinkann, seine eigene Offenbarung (Erscheinung) von der Offenbarung (Erscheinung) Gottes an ihn zu unterscheiden; und weil er Gott so gewiß als unbedingtes Sein ansetzen muß, als er sich nur als bedingtes Sein ansetzen konnte; und ebenso wird die Natur ihrer Erscheinung und auch ihrem Sein, als bloßer Größe nach, außer die Erscheinungssphäre des Geistes gesetzt; aber — dem Wesen nach kann das Außersichsetzen Gottes und der Natur noch nicht stattfinden,

---

stanz selber. — Unter den Erscheinungen aber, welche eine Substanz als freie charakterisiren, hat Augustin überdies eine wichtige Unterscheidung unterlassen: einige nämlich treten dialectisch und insofern nothwendig im Leben des Geistes ein, andere dagegen nur zufällig. Diese letzteren sind allein die sich gegenseitig ausschließenden Acte der Selbstbestimmung im Falle der Wahl. In beiden tritt das geistige Princip aus seiner ursprünglichen Unbestimmtheit in die Bestimmtheit durch Freithätigkeit ein. Das Princip aber wird im Falle der vollstreckten Wahl Selbstbestimmtheit (Willkür) genannt, weil in dieser das Princip sich vorzugsweise als freie Causalität offenbart, sowohl für sich als für Andere."

weil der Geist die andern Wesenheiten noch so wenig in ihrer Qualität erkennen kann, als er die Qualität des eigenen Wesens schon in der Tiefe erkannt hat. Es ist daher auch die Möglichkeit des Wahns im Falle der Versuchung nicht ausgeschlossen, daß in der Tiefe der Wesenheit (Qualität) doch Alles identisch zu setzen sei.

So konnte denn G. einerseits sagen: von dem Zeitmomente an, als Gott den Geist ins Selbstbewußtsein versetzt, weiß dieser um seine Gesetztheit d. h. Geschaffenheit (Creatürlichkeit); und anderseits wieder: das Wissen um seine Abhängigkeit im Sein (um seine Bedingtheit) ist noch kein Wissen um seine Bedingtheit durch Creation. Es ist nämlich gar nicht zu verkennen, daß das Wort Creation hier sensu strictissimo, dort das Wort Creatürlichkeit sensu latiori genommen sei. In diesem letzteren Sinne heißt Creatürlichkeit nichts Anderes, als Gesetztheit des Geistes durch Gott, ohne daß zugleich die Weise der Gesetztheit (nämlich aus Nichts) miterkannt wäre. In jenem Sinne aber heißt Creation: Setzung aus Nichts (nicht aus dem Wesen Gottes, sondern durch den persönlichen Willen ohne aus dem Wesen Gottes). Daher heißt es auch wörtlich in der Vorschule: „der Geist erfaßt sich als gesetzte Größe, d. h. in seiner Geschaffenheit“, was ganz identisch ist mit dem umgekehrten Satze: der Geist erfaßt sich als geschaffene Größe, d. h. in seiner Gesetztheit. Hinzugefügt sind eben darum die Worte: „soll er aber überdies in seiner Beschaffenheit (Qualität) sich erfassen, so ist eine ganz besondere Erscheinung Gottes als Einwirkung auf ihn erforderlich.“ Nun kann ja aber der Geist nur dann, wenn er sich in der Beschaffenheit seines Wesens erkennt, auch erkennen,

daß Gott so beschaffen sei, daß Er Seinem Wesen nach nicht blos über, sondern außer das Wesen des Geistes falle. Und es war daher wieder nichts weniger als inconsequent zu sagen: jene primitive Erkenntniß seiner Bedingtheit oder Gesetztheit sei noch keine Erkenntniß seiner Bedingtheit durch Creation" (sensu strictissimo). Denn daß Gott mich nicht aus seinem Wesen herausgesetzt habe, daß ich also durch einen eigentlichen Creationsact gesetzt sei, kann ich nur dadurch erkennen, daß ich das Wesen Gottes seiner Qualität wegen in jeder Beziehung von meinem Wesen negiren muß.

Kurz — „Adam habe ursprünglich in einem naiven Pantheismus gelebt" setzt in Adam nicht weniger voraus, als den (wenn auch noch so naiven) Gedanken seiner Beschaffenheit als einer Gottgleichheit; und gerade diese Voraussetzung ist es, die Günther entschieden in Abrede stellt.

Auf wen fällt nun der Widerspruch? Wo ist die Gedankenlosigkeit, wo gründliches Denken? wo das oberflächlichste und zu übermüthigem Ab- und Verurtheilen schnell fertige Räsonnement, und wo die gewissenhafte und ernste Forschung?

Doch — ich habe noch nicht die weitere Aeußerung G...'s gerechtfertigt: „daß der Mensch in dieser Stellung (in welcher er Gott wohl seiner Offenbarung nach außer, und dem Wesen nach über, aber nicht auch schon dem Wesen nach außer den Geist setzte; und ähnlich in Beziehung auf die Natur) die Natur als ihm wesentlich gleichgesetzt, sich aber als Gott wesentlich gleichzusetzen wähnen konnte!" Diese Aeußerung hat Hr. Cl. im Auge, wenn er sagt: „Hätte hiernach nicht Gott selbst den Menschen ursprünglich in Irrthum geführt? Oder konnte Gott sich selbst dem Menschen überhaupt offenbaren, ohne

Sich ihm als seinen Schöpfer zu offenbaren? Sind das nicht beinahe Lästerungen?"

Wer fragt so? Gewiß nicht der unbefangene und achtsame Leser der Günther'schen Schriften! Steht denn da: daß der Mensch die Natur als ihm gleichgesetzt, sich aber als Gott gleichzusetzen denken mußte? oder steht nicht vielmehr da: daß er solches „wähnen konnte"? Und steht da: daß er dieses konnte, so lange er in der naturgemäßen ungestörten Thätigkeit seiner seelischen und geistigen Kräfte, so lange er also in seinem paradiesischen Urzustande verblieb? Lehrt Günther nicht: daß der Mensch aus diesem Urzustande so lange nicht heraustreten, also auch so lange nicht wähnen konnte, er selbst sei Gott gleichzusetzen, die Natur aber (von Gott) ihm gleichgesetzt; so lange er nicht in freiem (frevelhaftem) Entschlusse sich gegen Gottes Gebot entschied, daß also die Möglichkeit jenes Wahnes erst in der Freiheitsprobe zur Wirklichkeit werden konnte?

Und hat Adam nicht wirklich jenem „Wahne" sich damals ergeben, als er in schuldvoller That den ernstlichen Versuch machte, sich Gott gleichzusetzen? Und hatte Satan nicht ein Gleiches gethan, als der Anführer der treuen Engelschaaren den Ruf durch die Himmel erschallen ließ: מִיכָאֵל, „Wer ist wie Gott," wer darf sich Gott gleichsetzen? Was aber der creatürliche Geist Satans gethan hat, war das für Adams Geist unmöglich? Konnte nicht auch dieser wähnen, er sei Gott gleichzusetzen, also auch die Natur ihm (dem Geiste, von Gott) dem Wesen nach gleichgesetzt? Kann also in der Annahme der Möglichkeit eines solchen Wahnes beinahe eine Gotteslästerung liegen? Ist diese Möglichkeit nicht

vielmehr eine für die Erklärung der Möglichkeit der Sünde nothwendig zu machende psychologische Voraussetzung? *)

Eben darum stellt auch Hr. Cl. seinen eigenen psychologischen Kenntnissen eben nicht das beste Zeugniß aus, wenn er behauptet: „Gott habe überhaupt sich selbst dem Menschen nicht offenbaren können, ohne sich ihm als seinen Schöpfer zu offenbaren." Ich will ganz davon absehen, daß hier „Gott offenbart sich selbst" und „Gott offenbart sich als Schöpfer" identisch gesetzt, also das Gottsein mit dem Schöpfersein verwechselt ist; und daß diese Verwechselung daher rührt, daß Clemens die eigentliche, d. h. christliche Schöpfungsidee nicht kennt. Ich frage nur: kann Gott das (vernünftig) Unmögliche möglich und wirklich machen? Kann er die Gesetze umgehen, die er selber im Geiste verwirklicht hat, damit dieser sich nach denselben entwickle? Ist die Behauptung G.'s eine Ketzerei: „Gott vermag Alles durch sich, ausgenommen mit sich in Widerspruch zu treten; und hierher gehört . . . : daß Er nicht ersetze, was die freie Creatur nach Seiner Idee (deren Realisirung sie ist,) zu setzen hat?" Süd- und Nordl. S. 158. Daß der Geist Gott als seinen Schöpfer

---

*) So lehrt auch der selige Görres in vollkommener Uebereinstimmung mit Günther: „Der Geist aber, eben weil er zur Freiheit geschaffen, mochte sich auch mißgreifen; ihn konnte es gelüsten, oben in den drei Wurzeln seines Wesens, wo die göttliche und die creatürliche Substanz sich begegnen, seinen geschaffenen Grund dem schaffenden gleichzusetzen, und beide gleich wesenhaft nehmend, zu versuchen: ob es ihm nicht gelinge, auch einen Schöpfungsact zu vollbringen, im Widerspruche mit dem göttlichen." Vorrede zu Sepp's Leben Jesu Christi, S. 36.

im vollsten Sinne des Wortes erkenne, setzt dies nicht nothwendig voraus, daß Gott ihn bereits angeregt habe, sich in der Qualität seines Wesens zu erkennen? Und war diese Anregung nicht thatsächlich in dem Verbote gegeben, welchem gegenüber dem Menschen jedenfalls die Qualität seines Wesens und in ihr die Nichtgöttlichkeit desselben offenbar werden mußte? — *)

Es kommt bei dem Versuche, das kirchliche Dogma von dem Urzustande und Falle des Menschen wissenschaftlich zu rechtfertigen, hauptsächlich darauf an, die dialectische Entwickelung der Gottes-

---

*) Wem es darum zu thun ist, sich hierüber vollständiger zu unterrichten, dem glauben wir einen nicht unerheblichen Dienst zu leisten, indem wir ihn auf die hierher bezüglichen Parallelen aus Günther's Schriften unter folgenden Rubriken hinweisen:

a) In Beziehung auf unvollendetes und vollendetes Selbstbewußtsein, quantitatives und qualitatives Unterscheiden: Der letzte Symboliker S. 319, Peregrins Gastmahl S. 357 u. f., S. 320—323, Süd- und Nordlichter S. 155 u. f., Lydia Jahrg. 1851, S. 148 u. f., S. 290—296, Thomas a Scrupulis S. 93 u. f., Januskopfe S. 91.

b) In Beziehung auf Erkenntniß der Bedingtheit des Seins und dieser Bedingtheit als Creatürlichkeit: Thomas a Scrup. S. 95, Januskopfe S. 392, Euristeus und Heracles S. 267, 481, 504, Juste-Milieus S. 131.

c) In Beziehung auf die Möglichkeit eines pantheistischen Wahnes: Der letzte Symbol. S. 318 u. f., Peregrins Gastmahl S. 463, Vorschule II. S. 100 u. f., S. 122. — Aus diesen Stellen geht auf's Bestimmteste hervor, daß Günther die Möglichkeit des pantheistischen Wahnes und einer derselben entsprechenden Gottesverehrung mit der durch die Freiheitsprobe sollicitirten Willensentscheidung in Verbindung setzt, während vor derselben und ohne dieselbe jene Möglichkeit nicht zur Wirklichkeit werden kann.

erkenntniß des ersten Menschen richtig zu bestimmen und kein Moment derselben zu übersehen. Die wichtigsten dieser Momente dürften kurz und in übersichtlichem Zusammenhange in Folgendem enthalten sein.

Der Geist des Urmenschen bedarf, um zur Selbstthätigkeit zu kommen, einer Einwirkung Gottes im Worte. In Folge dieser Einwirkung (primitiven Offenbarung) nimmt der Geist aus den Erscheinungsmomenten der Receptivität und (spontanen) Reactivität, in die er durch jene Einwirkung versetzt wird, sich als Sein zurück, d. h. er kommt zum Bewußtsein seiner selbst. Weil er aber nicht aus sich allein zum Selbstbewußtsein erwacht, sondern von Gott in dasselbe gerufen worden ist; so kann er sich nur als gesetztes oder bedingtes (und nicht als unbedingtes, schlechthiniges) Sein denken, und muß daher Gott wie als den Erwecker seines Bewußtseins so auch als den Setzer oder Urheber seines Seins, und in diesem noch nicht näher bestimmten Sinne als seinen Schöpfer mitdenken. Um Ihn aber auch als den Setzer seines Seins aus Nichts, als seinen Schöpfer in diesem vollends bestimmten Sinne, erkennen zu können, dazu ist er noch nicht tief genug in die Erkenntniß seines eigenen Wesens eingedrungen, dazu fehlt es also noch an einer unumgänglichen psychologischen Vorbedingung. Denkt er Ihn aber darum, vor diesem volleren Entschlusse seines Wesens, als seinen Urheber durch Mittheilung seines eigenen (göttlichen) Wesens, lebt er „in einem naiven Pantheismus?“ Das ist geradezu unmöglich; und warum? aus dem einfachen Grunde, weil er sich, wie oben auch Günther lehrt, noch nicht in der Qualität seines Wesens erkannte, und es ihm da-

her auch nicht einfallen konnte, diese Qualität als eine im Wesen mit der göttlichen identisch anzusetzen. Es ist geradezu unmöglich, weil die anfängliche Entfaltung seiner Geisteskräfte, so lange sie unter Gottes Leitung vor sich ging, ihn nicht in Irrthum führen konnte. Er weiß und fühlt im Gnadenstande in alleweg als von Gott, dem schlechthin Unabhängigen, sich abhängig, und huldigt Ihm willig „in unwillkürlichem Angezogenwerden von Ihm und Hingezogenwerden zu Ihm;“ und in dieser Relation zu Gott ist ihm „wohl und selig.“ Und so schreitet er denn unter der fortdauernden Erziehung Gottes in dieser naturgemäßen Thätigkeit seiner seelischen und geistigen Kräfte, im Erkennen und Bekennen Gottes so wie in der Selbst- und Naturerkenntniß ungestört fort. Auf dem Wege dieses Fortschrittes kommt er bis zu jenem Momente, das zugleich zu einer Krisis für ihn werden muß, indem in Folge einer äußeren Aufforderung (neuen Offenbarung im positiven Verbote Gottes, nämlich Ihm als seinem Gesetzgeber sich frei zu unterwerfen) die innere Forderung des Gewissens an seinen Willen herantritt, sich seiner von Gott in ihm realisirten Idee und der Endabsicht Gottes mit ihm gemäß frei zu bethätigen. Hierdurch muß sich zugleich die innerste (wahlfreie) Qualität seines Wesens ihm aufschließen. Jene Krisis, die doch trotz aller liebreich zuvorkommenden Fürsorge und väterlich warnenden und drohenden und gnadenreichen Hilfeleistung Gottes, und trotz der durch den h. Geist bewirkten ursprünglichen Gerechtigkeit und Heiligkeit (weil Unterordnung im Verhältnisse zu Gott), doch wegen der reinen Wahlfreiheit des Geistes zum Verderben des Menschen ausschlagen kann, hat also nicht nur eine ethisch-praktische, sie hat auch eine theoretische Bedeutung. Mit

dem Eintritte dieser Krisis kommt er nämlich zu einem bestimmten Wissen, wie er es in solcher Bestimmtheit früher nicht haben konnte, zum Wissen: daß Wahlfreiheit die Qualität seines Wesens, sofort auch daß Nothwendigkeit die Qualität der Natur sei, und daß daher auch Gottes Wesen außer dem Wesen des Geistes (und der gesammten Welt) liege, daß Er also auch sein (und der Welt) Schöpfer im eigentlichen Sinne oder aus Nichts sei.

Diese natur- (oder vernunft-) gemäßen Stufen des Fortschrittes in der Erkenntniß des Geistes überspringt Herr Cl. Es treibt ihn zum Richterspruche, ehe er gründlich untersucht hat. Wozu aber auch eine solche mühevolle Untersuchung, da der Unsinn der Güntherschen Ansicht offen zu Tage tritt!! „Wie wäre es möglich (ruft Cl. aus), daß Gott Seinen Willen dem Menschen in einem Verbote kund gethan, und denselben, für den Fall der Uebertretung, mit dem Tode bedroht hätte, ohne daß der Mensch sich seiner Freiheit und der Bedeutung seines Willensactes und seines Handelns bewußt gewesen, oder doch wenigstens durch das Verbot und die Drohung selbst bewußt geworden wäre? und wie wäre es denkbar, daß Gott eine so harte Strafe, wie die des ewigen und zeitlichen Todes, über die ersten Menschen und ihre Nachkommenschaft verhängt haben sollte für eine Sünde, die von unsern Stammeltern nur mit halbem Bewußtsein und ohne vollkommene Zurechnungsfähigkeit begangen worden? (S. 106).

Schade nur für den Scharfsinn des Hrn. Cl., der nicht zu entscheiden wagt: Ob der Mensch vor dem Verbote schon seiner Freiheit und der Bedeutung seines Freiheitsactes bewußt gewesen oder erst durch jenes derselben bewußt geworden sei, daß er Gün-

ther'n eine Ansicht unterschiebt, die dieser nicht hat und nicht haben kann, die Ansicht nämlich: daß der Mensch durch das Verbot (und durch die — dasselbe für den Fall der Uebertretung — begleitende Drohung) nicht „seiner Freiheit und der Bedeutung seines Willensactes" bewußt geworden sei. Es sagt nämlich G. ausdrücklich, und zwar in dem von Cl. selbst citirten Briefe der Vorsch. II. S. 82:

„Es bleibt ohne weiters wahr: daß der Gehorsam das Wissen von Gut und Bös voraussetzt; aber auch nicht minder wahr, daß dieses Wissen theils das Wissen vom Verbote, theils das Wissen von der Möglichkeit voraussetzt, das Verbot zu beachten oder zu verachten; und daß von diesem Entweder-Oder nur Eins von Beiden durch den activen Willen aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit versetzt werden müsse. Dieser Wille ist aber nebstdem gewissermaßen schon im Spiele bei der Vorstellung jenes Dilemmas, wenn wir nicht einen doppelten Willen (für's Vorstellen und Handeln) im Menschengeiste annehmen wollen."

Nicht weniger hebt G. an anderen Stellen (z. B. Lydia 1851 S. 148 f., 290 ff.) hervor: daß, um die freie ethische That zu ermöglichen, vorerst der Inhalt des Sichwissens zum Gegenstand einer Anforderung an das Ich, das Sichwissen zum Gewissen, zum Sollen für das Wollen des Geistes werden müsse; ferner: daß der Zeitpunkt, wo dieser Gegensatz des Gewissens und der Wahlfreiheit sich einstellt, beim ersten Menschen mit dem Verbote Gottes zusammenfalle und durch letzteres bedingt sei. Sobald nämlich dieses Verbot gegeben wird, mußte das Wissen Adams die

Form des Gewissens annehmen, d. h. die kategorische Forderung an den Willen stellen: dem Gesetze Gottes als der ausgesprochenen Gesetztheit des eigenen Geistes in seinen Relationen nach Oben und nach Unten zu gehorchen. Und wie könnte hierbei dem Geiste die Vorstellung von seiner Freithätigkeit und deren Bedeutung fehlen?

„Im Begriffe der Ur-Sünde liegt als wesentliches Merkmal die Erkenntniß eines Wechselverhältnisses (in seiner zukünftigen Entschiedenheit und bevorstehenden Bestimmtheit) zwischen Gott und dem Geiste, zwischen Liebe und Freiheit (als dem Vermögen der Gegenliebe); denn ohne diese Erkenntniß gibt es, wenn auch eine materielle Uebertretung, so doch keine formelle oder freithätige als Sünde, weil jene Erkenntniß selbst schon die Freiheit beurkundet, insofern nur ein freies Wesen zu erkennen, unfreie aber nur zu kennen fähig sind. Aber auch in der Thathandlung als einer sündigen wird die Erkenntniß desselben ethischen Verhältnisses zwischen Gott und Geist (Liebe und Freiheit) vorausgesetzt. Und da jenes Verhältniß durch den subjectiven Willen sowohl verletzt oder verneint als bejaht und bekräftigt werden kann, jeder von beiden Acten aber den andern nothwendig ausschließt; so setzt z. B. der factische Widerspruch von Seite des Willens gegen den Willen Gottes, der die Schuld in ihrer Wirklichkeit setzt, die formelle Schuld (die Schuld in der Vorstellung oder das Wissen um sie) eben so voraus, wie jener Widerspruch das formale Verdienst voraussetzt.“ Süd- und Nördl. S. 211.

Ich sagte oben: daß G. eine andere Ansicht von dem Erfolge des „Verbotes“ auch nicht haben könne. Denn aus seiner

Theorie des creatürlichen Selbstbewußtseins, also aus der Grundlegung seines ganzen philosophischen Lehrgebäudes, folgt: daß der Geist des Urmenschen, wie er der Differenzirung von Seite Gottes bedürfe, um zu seinen primitiven Lebensbethätigungen, zur Selbst-, Gottes- und Naturerkenntniß zu kommen, so nicht weniger einer neuen Differenzirung (Offenbarung Gottes als des Gesetzgebers in einem bestimmten Verbote), um zum Wissen seiner Willensfreiheit (oder der Qualität seines Seins) vorzudringen. Wie nun jene Differenzirung, so muß nicht weniger diese einen unmittelbaren Erfolg haben; sonst wäre es eben keine Differenzirung. Und dieser Erfolg kann kein anderer sein, als der in obiger Stelle angegebene: daß der Geist durch das Verbot (und in verstärkter Weise durch die hinzugefügte Drohung), aber auch nicht ohne „das Wissen um das Verbot" und nicht vor demselben, zum „Wissen von der Möglichkeit, das Gebot zu beachten und zu verachten," also zum Wissen um seine Wahlfreiheit, als in welcher allein jene Möglichkeit gegeben ist, kommen mußte.*) Ja in der „Vorstellung dieses Dilemmas" (oder der in der Freiheit gegebenen Möglichkeit, das Gebot zu befolgen oder zu übertreten) war der Wille „gewissermaßen schon im Spiele." Wie entschieden mußte derselbe erst ins Spiel kommen, als bei der Anreizung der Schlange von der verbotenen Frucht zu essen, die Vorstellung von der Möglichkeit der Uebertretung, aber auch von der Möglichkeit der Befolgung des göttlichen Willens in den Vordergrund aller anderen Vorstellungen treten mußte, und das Gewissen im Bunde mit der Gnade

*) Cur. u. Her. S. 405.

seine Forderung und Warnung verstärkte! Und nun gar in dem Augenblicke, als er sich anschicken mußte, die factische Willensentscheidung vorzunehmen, in welchem Augenblicke er immer noch Herr über die Richtung der zu treffenden Entscheidung war! Wie mag also Cl. sagen: daß nach Günthers Theorie „die Sünde von unsern Stammeltern nur mit halbem Bewußtsein und ohne vollkommene Zurechnungsfähigkeit begangen worden sei??" —

„Daß übrigens (fährt Günther in der Widerlegung von Batke's Behauptung: „die erste Sünde kann erst hinterher als Sünde erkannt werden, sie ist auch deshalb keine eigentliche Sünde, d. h. das Werden der Sünde ist überhaupt allmälig und dialectisch aufzufassen," fort) die Sünde hinterher, d. h. als dargestellte, nicht blos vorgestellte, ganz anders in die Erkenntnißsphäre zurückfällt, als wie sie aus dieser herausgestellt wurde, das können wir unserem Schriftgelehrten (Batke) so wenig bestreiten wollen, wie manches Andere in seiner Behauptung. . . . Auch protestiren wir mit ihm gegen die angeborene Willkür, aber mit ungleichem Rechte. Denn nach unserer Ansicht ist der Geist wenigstens (mit Leibnitz zu reden) Sich selber angeboren, und dann seiner Ehehälfte, der thierischen Individualität, angeboren." Vorsch. II. S. 84.

Doch — Cl. scheint die Willkür als solche dem Geiste angeboren sein zu lassen, so daß der Mensch vor seiner entscheidenden freien That schon freithätig war, woraus streng genommen folgen würde, daß seine ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit nicht eine gnädig von Gott verliehene, sondern eine bereits selbstverdiente gewesen *).

*) Siehe Vorschule II. S. 84. Vergl. Görres a. a. O. S. 35.

Nach dieser Rechtfertigung G.'s gegen solche nicht zu rechtfertigenden Angriffe bin ich in Stand gesetzt, schließlich die von Cl. an die Spitze seines Briefes gestellte Frage zu beantworten:

Ist Günther in einen der beiden Fehler gefallen, vor denen er selber bei der speculativen Bestimmung des Urzustandes warnt? hat er denselben zu tief oder hat er ihn zu hoch angeschlagen?

Er hat ihn nicht zu hoch angeschlagen, wenn er den Menschen erst an dem Verbote zur Erkenntniß seiner Wahlfreiheit, durch den Wahlact selber aber zur (eigentlichen, nämlich ethischen) Freithätigkeit, und zum vollendeten Wissen um die Qualität seines Wesens und zur vollendeten qualitativen Unterscheidung der verschiedenen Wesenheiten, d. h. zur subjectiven Vollendung kommen läßt; während der Mensch andererseits durch diese selbe freie That seine objective Vollendung — in Gott gewinne, den Himmel sich aufschließen sollte. So hat die Freiheitsprobe des Urmenschen eine tiefe psychologische und speculative Bedeutung für diesen selber: sie ist nothwendig für die subjective und objective Vollendung des Menschen; Gott ist so nicht erst zu rechtfertigen wegen des Verbotes und wegen der nach Uebertretung desselben verhängten Strafe; und die Erlösung erscheint als das Werk der reinsten und ganz unverdienten Barmherzigkeit, die Sünde aber als die That reiner Wahlfreiheit und somit als Tod-Schuld.

Er hat den Urzustand nicht zu tief angeschlagen, weil er ihn nicht als einen unmündigen Unschulds- und Kindheitszustand und auch nicht als einen bloßen Naturzustand auffaßt, sondern dem Menschen den Gebrauch aller geistigen und seelischen Kräfte zuspricht, die im Vollichte der Gnade sich auf's Herrlichste zu unge-

trübter Gottes-, Natur- und Selbsterkenntniß und zur freudigsten Gottesverehrung entfalten, und die an der Hand ihres göttlichen Erziehers der höchsten Stufe der Entwickelung, ohne auf diesem Wege irgend eine Störung zu erfahren, rasch zueilen. Diese höchste Stufe aber kann nicht am Anfange, sie kann nur am Ende jener Entwickelung liegen, und sie kann so wenig ohne den Menschen selber, ohne freien Willenser- und Entschluß, als ohne Gott, ohne Sein Verbot, erstiegen werden. Ich sagte oben: „aller seiner Kräfte"; denn wenn der Wille als wahlfreier auch erst in der Freiheitsprobe zur Bethätigung kommen kann, so gibt es doch keine zwei Willen des Geistes; derselbe Wille (dieselbe Spontaneität) offenbart sich in den intellectuellen, derselbe in den ethischen Thätigkeiten. (Vgl. Süd- und Nordl. S. 170. Eur. u. Her. S. 445.)

Cl. aber hat, aus Unkenntniß der psychologischen Entwickelungsmomente, den Urzustand zu hoch angeschlagen, wenn er den Menschen schon vor dem entscheidenden Wahlacte in der sogenannten Freiheitsprobe, wahlfreie Acte setzen, und schon vor empfangenem Verbote im Vollichte der Wissenschaft von diesem und der Unterscheidung von Gut und Böse stehen läßt. Er hat hiedurch den Urzustand so hoch angeschlagen, daß ein Heraustritt aus demselben „speculativ unerklärlich", und das göttliche Verbot bedeutungslos wird. Und ist das katholisch? Er hat auch die Freiheit des Menschen gegenüber der Gnade nicht gewahrt, indem er die heiligmachende Gnade des Urzustandes mit der persönlichen (ethischen) Heiligkeit confundirt. Und das ist wieder sehr unkatholisch. Er ist endlich in diesen Fehler gefallen, weil er die Worte G.'s, welche

unmittelbar nach seiner Warnung vor jenem doppelten Fehlgriffe stehen, nicht beherzigt hat, die Worte: „Es wird aber keinem gelingen, den Urzustand des ersten Menschen gehörig anzusetzen, der nicht zuvor die freie Creatur in ihrem Gegensatze zur nothwendigen Creatur, mithin beide aus und in Gott begriffen hat.“ Vorsch. II. S. 70.

Was bleibt nun, mein Freund, von dem „in der Theologie Anstößigen“, dessen die Schilderung G.'s von dem Urzustande „gar Manches enthalten“ soll, noch übrig?? —

Und eben so leicht ist es, die „Widersprüche“ zu lösen, welche Cl. in einer Note zu S. 206 Günthern vorhält. Um nämlich seiner im Texte gegebenen Versicherung, daß G. Widersprechendes in Beziehung auf das quantitative und qualitative Wissen Adams im Urzustande vorbringe, größere Glaubwürdigkeit zu geben, bemerkt er in der Note:

„Dieser Widerspruch findet seines Gleichen nur in einigen anderen Stellen der Vorschule G.'s, z. B. I, 226, wo es heißt: „„In der Gewalt und Macht des Geistes: sich selbst als Substanz und Causalität seines Daseins (doch wohl mit seinen Accidenzen! fügt Cl. hinzu) zu ergreifen, kann derselbe nicht blos, er muß sogar jedes andere Dasein, das mit ihm in Wechselwirkung tritt, nach denselben Momenten behandeln““; und Ebend. 352, wo dem Pantheismus vorgeworfen wird, daß er das Verhältniß zwischen Gott und Welt nach der Kategorie von Substanz und Accidenz bestimme, „„ein Gedanke, den der Geist doch aus der Betrachtung seines eigenen Lebens gewinnt, und ihn daher keineswegs zum constitutiven Princip alles Lebens erheben darf.““

Fühlst Du, mein Freund, nicht inniges Mitleid mit mir, daß ich derlei Widersprüche zu beseitigen habe, die Cl. lediglich sich selber in den Kopf gesetzt? — In der ersten Stelle sagt G.: der Geist müsse, weil er sich selbst als Substanz und Causalität seines Daseins ergreife, auch jedes andere Dasein als Substanz und Causalität seines (des Andern) Daseins behandeln. Die zweite Stelle aber lautet wörtlich: „Der Mißgriff des Pantheismus besteht darin: daß er Offenbarungsweisen endlicher Substanzen verabsolutirt, d. h. das Verhältniß zwischen Gott und Welt nach der Kategorie von Substanz und Accidenz bestimmt (ein Gedanke, den der Geist aus der Betrachtung seines eigenen Lebens gewinnt und den er daher keineswegs zum constitutionellen Princip alles Lebens erheben darf)." Während also in der ersten Stelle gesagt wird: daß der Geist Gott als Substanz und Causalität Seines (des göttlichen) Daseins denken müsse*), ist hier gesagt: daß der Pantheismus das Verhältniß zwischen Gott und Welt als ein Verhältniß von Substanz und Accidenz bestimme. Nun ist es aber doch etwas Anderes, das Verhältniß Gottes zu Sich selber als ein Substanzialitäts- und Causalitätsverhältniß, und das Verhältniß Gottes zur Welt als ein Verhältniß der Substanz zu ihren Accidenzen ansetzen. Wo ist also der „Widerspruch"? Ferner: in jener Stelle heißt es, der Geist müsse, weil er sich selbst als Substanz und Causalität seines Daseins erfasse, auch Gott (weil alles Andere) als Substanz und Causalität Seines Daseins ansetzen. In der anderen Stelle: die Kategorie von Sub-

*) Vergl. Janus k. 393.

stanz und Accidenz, die der Geist aus der Betrachtung seines eigenen Lebens gewinne, dürfe nicht zum constitutiven Principe für die Betrachtung alles Lebens erhoben, und daher auch die Offenbarungsweisen der Welt nicht dergestalt verabsolutirt werden, daß sie als die Accidenzen der absoluten Substanz angesetzt würden. Wo ist also hier wieder der „Widerspruch"? Oder ist Dasein ohne Weiteres identisch mit Accidenzen? Und ist: das Verhältniß alles Lebens zu Gott als ein Verhältniß der Accidenzen zur Substanz bestimmen, identisch mit: das Verhältniß eines jeden Lebens in sich selber als ein Substanzialitäts- und Causalitätsverhältniß bestimmen? So ist z. B. Gott in seiner Dreipersönlichkeit wohl da, aber die drei Personen sind darum keine Accidenzen der absoluten Substanz. Wiewohl nämlich der Geist in sich das Verhältniß von Substanz und Accidenzen findet, so darf er dasselbe doch nicht auf das Leben Gottes übertragen, und zwar darum nicht, weil jene Accidenzen von der Relativität (Nichtabsolutheit) des Geistes herrühren. Wohl aber muß er das Substanzialitäts- und Causalitätsverhältniß als solches auf Gottes Leben übertragen.*) Noch viel weniger darf das Verhältniß von Substanz und Accidenzen zum constitutiven Principe für die Betrachtung alles Lebens erhoben werden, d. h. es darf nicht alles Leben für Accidenzen der Substanz (Gottes) erklärt werden. Sondern, weil der Geist jenes Verhältniß in seinem eigenen Leben

*) Dies habe ich in dem Briefe über die Trinität ausführlich nachgewiesen, und Cl. hat in seiner Replik nichts gegen diesen Nachweis vorzubringen gewußt.

gefunden, so darf dasselbe nur auf jedes andere creatürliche Leben für sich angewendet werden. — Cl. hat seine „Widersprüche" nur dadurch herausgebracht: daß er einmal hinter das Wort „Dasein" die Worte „(doch wohl mit seinen Accidenzen!)" einschob, daß er zweitens die Verhältnißbestimmung zwischen Gott und Welt mit der Verhältnißbestimmung im Leben Gottes selber identificirte, und daß er drittens die Verhältnißbestimmung in einem jeden Leben für sich und die zwischen allem Leben nicht aus einander hielt, — also durch die gräulichste Confusion.

Er klaubt aber noch einen Widerspruch aus Günther's Werken heraus, indem er in jener Note fortfährt: „— oder Vorschule I. 75, wo gefragt wird: „„Wird nach solchen Vorgängen die Weltwerdung noch eine sogenannte Selbstoffenbarung, d. h. ein Act des Selbstbewußtseins Gottes gedacht und genannt werden können??"" und Vorsch. II. 138, wo „„die Creation und ihr Resultat, die Weltcreatur als Schlußact in der Selbstoffenbarung Gottes"" bezeichnet werden u. s. w."

Wenn G. in der ersten Stelle sagt: daß die Weltwerdung nicht als eine sogenannte Selbstoffenbarung Gottes gedacht werden könne; so erklärt er in den beigefügten Worten: in welchem Sinne nicht; nämlich in dem Sinne, als ob sie ein Act des Selbstbewußtseins Gottes sei, so also, daß Gott ohne diesen Act nicht seiner selbst bewußt wäre. Es sind ferner diese Worte gegen die Ansicht des jüngern Fichte gerichtet, nach welcher „die Weltcreatur sich vom Creator nur dadurch unterscheidet, daß dort die Momente oder Elemente des göttlichen Seins und Lebens in einer

Trennung und Geschiedenheit, hier aber in Verbindung, in Einheit vorhanden sind, aus welcher Einheit sie aber nothwendig treten durch den Act des expliciten Selbsterkennens"; während nach G. „der menschliche Geist sich nicht blos als Princip seiner Thätigkeit, sondern überdies in wesentlicher Verschiedenheit von dem Principe der Naturnothwendigkeit erkennt" (Ebend. 75 f.): Geist und Natur also nicht als die Momente oder Elemente des göttlichen Seins und Lebens, und die Setzung von Geist und Natur (die Weltwerdung) nicht als ein Act des Selbstbewußtwerdens Gottes gedacht werden können.

Wenn aber an der zweiten Stelle „die Creation und ihr Resultat, die Weltcreatur" ein „Schlußact in der Selbstoffenbarung Gottes" genannt wird, so folgen unmittelbar darauf die Worte: „da in ihr (der Creation) auch sein Nichtichgedanke objective Realität erhalten hat." Es gibt also Günther die Creation nicht für den Schlußact des Selbstbewußtseins-Prozesses Gottes, als welchen er vielmehr die Setzung des h. Geistes bezeichnet; sondern für den Schlußact der Selbstoffenbarung Gottes aus und zwar nur insoferne, als auch die Realisation des Nichtich d. i. eines formalen und negativen Momentes im selbstbewußten Gotte, mit zur Offenbarung Gottes zu rechnen ist, oder insofern, als die Offenbarung Gottes nach Außen und die Offenbarung Gottes nach Innen unter dem Einen Begriffe der Selbstoffenbarung Gottes zusammengefaßt werden. Wo ist nun wieder der „Widerspruch"? Auf das „u. s. w." aber kann ich nicht eingehen, bis es Hrn. Cl. gefallen wird, diese weiteren Widersprüche vorzulegen.

Ich gehe nun mit Dr. Cl. zu „denjenigen Zügen in der Günther'schen Darstellung des Urzustandes" über, „welche mit der Kirchenlehre in engerer Verbindung stehen?" (S. 107.)

Es handelt sich aber hier zunächst um die iustitia originalis oder um die sanctitas et iustitia, in qua primus homo constitutus fuerat (Conc. Trid. Sess. V. can. 1). Es fragt sich nämlich: ob dieselbe als zur Natur des Menschen gehörig, oder nicht dazu gehörig; ob sie als ein donum concreatum oder superadditum aufzufassen; oder w. d. i. ob sie als ein Werk der göttlichen Gnade oder der menschlichen Freiheit zu denken sei?

Hier mußt Du, lieber Freund, mir erlauben, daß ich, anstatt die von Cl. aus der Vorsch. II und aus dem letzten Symboliker angeführten Stellen wörtlich zu wiederholen, die Anschauung G.'s im Zusammenhange darlege, um den klaren Einblick in dieselbe möglichst zu erleichtern.

Es kommt, sagt G., bei der Beantwortung der Frage, ob der Schenkungsact (das donum) mit dem Schöpfungsacte zusammenfalle oder nicht, vor Allem darauf an, daß wir uns über den Inhalt des Geschenks, als ursprünglicher Gerechtigkeit, verständigen, und zwischen den Momenten derselben unterscheiden. Diese Momente sind: 1) die Unterordnung des Fleisches unter den Geist und 2) die Unterordnung des Geistes unter Gott. Sollte dieses Geschenk, welches als solches nothwendig ein superadditum war, nicht auch ein concreatum genannt werden können, für den Fall nämlich, daß der Schenkungsact von Seite Gottes dem Schöpfungsacte auf der Ferse nachfolgte?

Was das erste Moment, die Unterordnung des Fleisches unter den Geist, betrifft, so geschieht dieselbe zwar durch den Willen und die Kraft Gottes, nicht durch den Willen eines oder beider Principe des Geistes und der Natur im Menschen; ist aber doch als coincidirend mit dem Schöpfungsacte insofern zu denken, als die Natur, wenn sie zur Synthese mit dem Geiste erhoben worden, diese ihre Vollendung — der göttlichen Idee von Menschen gemäß nicht mit einer Kriegserklärung im Menschen beginnen darf.

Was aber die Unterordnung des Geistes unter Gott betrifft, bei der es sich um eine reale Union Gottes mit dem Geiste handelt, die zugleich factische Subordination des letzteren unter jenen ist; so erhebt sich von Neuem die Frage: Ob der subordinirende Unionsact Gottes eben so mit dem Schöpfungsacte coincidirend gedacht werden müsse, wie der frühere zwischen Geist und Natur?

Da der geschaffene Geist seine Vereinigung mit Gott nicht mit gleicher Nothwendigkeit nach sich setzt, wie die Vereinigung Gottes mit dem Geiste diesen selber nothwendig voraussetzt; so ist dieses Moment der iustitia originalis ein donum superadditum zu nennen, durch welchen Ausdruck die Vereinigung und Subordinirung des Geistes mit und unter Gott als eine der Schöpfung nachfolgende bezeichnet wird.

Ist aber darum die Bezeichnung derselben als eines donum concreatum ganz und gar und in jedem Sinne zu verwerfen?

Man kann bei der Beantwortung der Frage, ob die iustitia originalis zur Natur des Menschen gehöre, zwischen engerer und

weiterer Umgränzung des Begriffs Natur unterscheiden, und fragen: welche Elemente in die Sphäre dieses Begriffs, je nach Umgränzung desselben, aufzunehmen seien?

Und da wird nicht leicht Jemand in Abrede stellen: daß (im weitern Sinne) zur Natur eines Dinges nicht blos dessen Elemente oder Bestandtheile, sondern auch das Verhältniß derselben zu einander und der dadurch begründete Zustand des Dinges selber; — überdies aber und deshalb auch noch der Zustand gehören, welcher von dem Verkehre eines Dinges mit Dingen höherer und niederer Ordnung eingeleitet und abhängig ist.

Dennoch aber dürfen die Elemente einer und derselben Sache mit ihren Wechselverhältnissen und Zuständen nicht confundirt werden; und noch weniger darf diese Coefundirung so weit getrieben werden: daß heterogene Dinge (die zwar mit andern Dingen im Wechselverkehre und insofern als Coefficienten oder Factoren eines bestimmten Zustandes dastehen) als Elemente eines und desselben Dinges behandelt werden.

Deshalb kann nicht gesagt werden, daß Gott, ebenso wie der Geist oder die Physis zur Natur des Menschen gehöre.

Wohl aber läßt sich der Satz: Gott gehört zur Natur des Menschen, behaupten; wenn damit nichts weiter gemeint sein soll, als: daß der Geist des Menschen eben so in Gott, wie die Physis im Geiste sich vollende und zur Ruhe komme.

S. 34 des letzten Symbolikers wird dann noch einmal die Frage aufgeworfen: ob das erste Moment der iustitia originalis,

die Unterordnung des Fleisches unter den Geist, ein Werk göttlicher Gnade oder menschlicher Freiheit gewesen sei?

G. antwortet: Diese Unterordnung bleibt auf alle Fälle ein Werk der Gnade, die Gerechtigkeit selber mag nun als ein donum naturale concreatum oder supernaturale superadditum gedacht werden; oder es müßte dargethan werden, daß Gott zum Creiren und zum Concreiren des Menschen und seines Willens bedurft hätte, und das würde selbst dem ausbündigsten Pelagianer schwer werden.

Mit Einem Worte: jene ursprüngliche Unterordnung, sowohl die zwischen Natur und Geist als die zwischen Geist und Gott, ist das Werk Gottes, das Werk der Gnade und nicht der Freiheit. (Unter Gnade aber ist nichts Anderes zu verstehen als: jeglicher Einfluß Gottes auf die Creatur.)

Was endlich den vom protestantischen Standpunkte aus gemachten Vorwurf der Aeußerlichkeit und baaren Uebernatürlichkeit der iustitia originalis im Katholicismus betrifft, so kann zugegeben werden: daß die alte Dogmatik der Kirche die wissenschaftliche Vermittelung ihrer Grundanschauung schuldig geblieben sei, da sie jene zweifache subordinative Union weder aus der Natur Gottes noch aus der Creatur dargethan hat. In anderem Sinne aber, als dem der wissenschaftlichen Vermittelung ist der Vorwurf der „Aeußerlichkeit" ungerecht.

„Mir ist aber ein insolventer Schuldner lieber als ein Schuldner, der wegen seiner Insolvenz die Schuld diebisch ausstreicht, um sie nicht bezahlen zu müssen. Wer Gegensätze (wie hier das übernatürliche Geschenk für und in dem na-

türlichen, d. h. creatürlichen Menschen) zudeckt, der erspart sich freilich die Vermittelung; aber auch nur so lange, bis die Gegensätze wieder aufgedeckt werden, was einem oft von seinen besten Freunden geschehen kann, wie z. B. von mir, wenn ich Dich frage: ob der Ausdruck donum supernaturale nicht identisch sei mit dem Worte: Geschenk Gottes? Und: ob der schenkende Gott hier nicht als schöpfender gedacht werden müsse, da sich's ja eben um einen ursprünglichen Zustand, der einen gleichen Urstand voraussetzt, handelt?" (L. Symb. S. 39).

Kurz — die iustitia originalis ist ihren beiden Momenten nach ein donum supernaturale superadditum, wie die katholische Theologie im Gegensatze zur protestantischen lehrt. Sie ist auch nach Günther ein solches donum; denn — was das erste jener beiden Momente, die Unterordnung des Fleisches unter den Geist betrifft, so vermochte die von Gott geschaffene Natur als solche, d. h. an und für sich diese Unterordnung so wenig als die Einigung eines ihrer Bruchtheile mit dem Geiste zu bewirken. Und dasselbe gilt von letzterem, der zwar von Gott zur Einigung mit der Natur geschaffen worden, aus sich selbst aber diese Einigung so wenig als jene Unterordnung ursprünglich bewirken konnte. Die fragliche Unterordnung ist also ursprünglich weder ein Werk des Fleisches noch des Geistes im Menschen und eben deshalb ein Werk der Gnade, ein donum, ursprünglich von Gott dem Menschen gegeben, supernaturale und als solches vom Schöpfungsacte zu unterscheiden, weil dem Menschen als Schöpfungswerk hinzugegeben, superadditum. Was ferner das zweite Moment der iustitia originalis, die Unterordnung des Geistes unter Gott in der Einigung beider betrifft, so ist diese noch

vielmehr als donum supernaturale superadditum zu bezeichnen, da sie so wenig mit der Natur und Schöpfung des Menschen zusammenfallend gedacht werden kann, als Gott zur Natur des letzteren (im engeren Sinne) gehört, d. h. ein constitutiver Bestandtheil derselben, wie Geist und Fleisch ist.

An jener Günther'schen Erklärung der ursprünglichen Gerechtigkeit tadelt nun Cl.:

1. Daß „von der Heiligkeit des ersten Menschen gar keine Rede sei." Aber was versteht Cl. unter Heiligkeit im Unterschiede von der Gerechtigkeit? Versteht er darunter die ethische Vollkommenheit als Selbstbethätigung des freien Willens im Menschen? Diese spricht G. allerdings dem Menschen in seinem Urzustande ab, muß sie ihm aber auch so gewiß absprechen, als nach katholischer Lehre die ursprüngliche Heiligkeit nicht freie That des Menschen, sondern Gnadenwirkung Gottes war. Uebereinstimmend mit dieser Lehre spricht G. dem Urmenschen nur jene Heiligkeit zu, welche in der heiligmachenden Gnade und der durch dieselbe bewirkten ursprünglichen Zuständlichkeit, der Gleichförmigkeit seines Willens mit dem göttlichen bestand: *) er glaubte an Gott, liebte Ihn, hul-

*) Dr. Clemens hätte selbst von seinem „Freunde," an den er seine kritischen Briefe gerichtet, eine bessere Kenntniß der katholischen Lehre sich einholen können, da dieser in seinem Lehrbuche der kathol. Dogmatik (III. Aufl. S. 336) auf die Frage: „worin das dem Menschen verliehene Gnadengeschenk bestehe," antwortet: „Im engeren Sinne allerdings zunächst in der heiligmachenden Gnade, wodurch der creatürliche Wille ein guter, dem göttlichen gleichförmiger, der Mensch also heilig wird; aber eben darum auch in der actuellen Gnade, wodurch der Mensch fähig wird, den Willen Gottes adäquat zu vollziehen, und dadurch Gerechtigkeit zu erschwingen; vermöge

digte Ihm mit allen seinen Kräften, so weit dieselben entfaltet waren, nämlich bis zur eigentlichen Wahlfreiheit hin, die als solche erst in dem durch das Verbot und die Versuchung sollicitirten Wahlacte factisch heraustrat. Diese Heiligkeit ist ausgesprochen in der realen Union Gottes, als des h. Geistes, mit dem creatürlichen Geiste, die zugleich eine factische Subordination des letztern unter jenen ist" (L. Symb. S. 28). Sie fällt mit der Gerechtigkeit im weitern Sinne zusammen, braucht also von Günther nicht besonders besprochen zu werden. Denn es kann sich die ursprüngliche Heiligkeit zur Gerechtigkeit nicht anders verhalten, wie die Heiligung der Sünder zu ihrer Rechtfertigung. Von letzterer aber sagt das Conc. Trid. Sess. VI. cap. 7: . . . praeparationem iustificatio ipsa consequitur; quae non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio, et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum, unde homo ex iniusto fit iustus. . .

Es mißfällt 2. Hrn. Cl.: daß die ursprüngliche Gerechtigkeit, als Unterordnung des Fleisches unter den Geist und des Geistes unter Gott zwar ein Werk des Willens und der Kraft Gottes, ja sogar der Gnade genannt werde, aber nur im Gegensatze zu der freien Betheiligung des Menschen an der Begründung dieses seines Zustandes, nicht im Gegensatze zu der sogenannten natürlichen Gnade in der schöpferischen und erhaltenden

---

des Zusammenhanges, endlich im Leben des Geistes nicht minder die Erleuchtungsgnade zur Erfassung, Ergreifung und Festhaltung der Wahrheit, wodurch der Werth seine intellectuelle Erfüllung erreicht."

Thätigkeit Gottes, d. h. nicht im Gegensatze der Gnade, im eigentlichen und engeren Sinne zur Natur. Darum soll unter der Gnade nichts Anderes zu verstehen sein, als jeglicher Einfluß Gottes auf die Creatur; unter dem donum supernaturale nichts Anderes, als ein Geschenk Gottes (weil Gott ein übernatürliches Wesen); unter dem dies Geschenk verleihenden Gotte nichts Anderes als der schöpfende Gott."

Ist das richtig? Identificirt G. das Gnadengeschenk der iustitia originalis mit der schöpferischen und erhaltenden Thätigkeit Gottes oder mit der sogenannten natürlichen Gnade? Die Antwort ergibt sich schon aus dem früher Gesagten von selber. Ich knüpfe sie hier des deutlicheren Verständnisses wegen an die Bestimmungen, die der bereits erwähnte „Freund" unseres Gegners gibt.

„Unter Gnade Gottes (so heißt es in Dieringers Lehrb. S. 527 f.) versteht man im Allgemeinen das freie göttliche Wohlwollen gegen die freien Geschöpfe und die darin begründeten göttlichen Segnungen, wobei immer das Hauptgewicht darauf gelegt wird, daß dieselben nicht durch das creatürliche Verdienst, sondern lediglich durch das freie Wohlgefallen Gottes motivirt seien. . . .

Was Gott schöpferisch gesetzt hat und providentiell leitet, erscheint uns als natürliche Ordnung, und von ihr ist wesentlich zu unterscheiden, was Gott durch seine übernatürliche Offenbarung wirkt und darbietet. . . . Demgemäß ist die Gnade theils ein natürliches, theils ein übernatürliches freies Geschenk Gottes. . . . Die übernatürliche Gnade ist entweder die äußere Offenbarungsthat und Offenbarungsinstitution

selbst . . . oder eine übernatürliche innere Wirksamkeit Gottes an dem geschöpflichen Geiste, und demgemäß heißt sie äußere und innere Gnade. Die innere Gnade wird dem Menschen verliehen, entweder um ihn zu einem Organe Gottes zu machen und durch ihn auf Andere zu wirken, oder aber um ihn selbst ethisch zu bestimmen und gottgefällig zu machen . . . In letzterer Hinsicht wird sie (daher) gottgefällig machende Gnade genannt . . . Wem diese zu Theil wird, dem wird sie zunächst angeboten, damit er durch ihre Verwendung ethisch gewinne. Die gottgefällig machende Gnade wird endlich in Betracht gezogen, wie sie den Menschen zu Theil geworden ist vor dem Sündenfalle, und wie sie ihnen zu Theil wird nach dem Sündenfalle um der Verdienste Christi willen. In ersterer Hinsicht heißt sie Gnade des Urstandes, der Gesundheit, Schöpfungsgnade im engsten Sinne, in letzterem Betracht nennt man sie Gnade des Erlösers, heilende Gnade, wiedererworbene Gnade. Die Eine macht die Reinen heilig und die Heiligen noch gerechter, die Andere macht die Sünder gerecht und heilig . . ." (Lehrb. S. 527 ff.)

Eine Kritik dieser Bestimmungen liegt außer meinem Zwecke; für diesen genügt: daß die innere Wirksamkeit Gottes am Menschen, um diesen ethisch zu bestimmen und gottgefällig zu machen, die sogenannte Gnade des Urstandes oder Schöpfungsgnade im engsten Sinne — eine **übernatürliche** Gnade von den Theologen genannt wird, die bloße providentielle Leitung und schöpferische Setzung aber natürliche Gnade. Ich frage nun: Kann die „reale Union Gottes mit

dem Geiste, die zugleich factische Subordination des Letzteren unter Ersteren ist," unter der sogenannten natürlichen Gnade untergebracht, oder muß sie als übernatürliche Gnade angesehen werden, da sie mit der gottgefällig machenden Gnade zusammenfällt? Und wenn ferner, wie G. sagt, die Subordination des Fleisches unter den Geist auch ein donum concreatum (Schöpfungsgnade im engsten Sinne) genannt werden kann, aber nur insofern, als sie dem „Schöpfungsmomente auf der Ferse nachfolgte," „der zu begabende Mensch also zuvor fertig sein mußte, um jenes Geschenk erhalten zu können;" ist dann diese Subordination nicht etwas von der schöpferischen und das Geschöpf als solches erhaltenden Thätigkeit Verschiedenes. Konnte der erste Mensch ohne diese Subordination (des Fleisches unter den Geist) Gott gefallen? Und wenn nicht — gehört sie, von Gott gewirkt, nicht zur gottgefällig machenden, also übernatürlichen Gnade? —

Nur wer Gott ideenlos schaffen läßt, oder die Idee der Welt und insbesondere des Menschen außer allem Zusammenhange mit dem Leben Gottes in seiner Dreipersönlichkeit auffaßt, nur ein Solcher wird sich mit dem Standpunkte nicht versöhnen können, von welchem aus G. die ursprüngliche Gerechtigkeit wissenschaftlich zu erklären sucht. Und nur wer die ψυχή, das Lebensprincip des Leibes, als Bestandtheil des πνεῦμα mit diesem von Gott geschaffen werden läßt, weiß natürlich mit der synthetischen Ineinssetzung von πνεῦμα und ψυχή nichts im Menschen anzufangen. Ein Solcher kann aber auch die Subordination des Fleisches (der ψυχή) unter den Geist streng genommen nicht mehr ein donum superadditum nennen, da so wenig ein todter Leib gegen das Gesetz des Geistes

gelüsten, als der Geist (als ψυχή) mit sich selber (als πνεῦμα) im Widerstreite gedacht werden kann. Da ist überhaupt nichts zu subordiniren, wo nur Ein (des Geistes) Leben vorhanden ist. Kurz — einzig und allein von der (durchaus unkirchlichen, dem Protestantismus zuneigenden) Schulansicht des Cl. über die Bestandtheile des Menschen geht der Kampf desselben auch hier gegen G. aus.

Es dürfte nicht überflüssig sein, die Begründung der iustitia originalis von Seite der alten Schule hier in Kürze darzulegen.

Die Frage: ist die auszeichnende Zuständlichkeit Adams vor der Sünde — der Natur desselben oder der Gnade zuzuschreiben? wurde zuerst durch den Streit zwischen Augustinus und Pelagius über das Verderben des Menschen und die demgemäße Nothwendigkeit der Gnade angeregt. Aber sie wurde meist so beantwortet, daß entweder der menschlichen Natur zu wenig und der Gnade zu viel gegeben wurde (Prädestinatianismus), oder daß die Gnade zu sehr zurücktrat, während man die Freiheit retten wollte, im Grunde aber dieselbe verabsolutirte (Pelagianismus). Die doppelte Klippe bei der speculativen Bestimmung des Urzustandes, denselben entweder zu hoch oder zu niedrig anzuschlagen, wurde also nicht umschifft.

Mit größerer Schärfe, als die früheren Theologen, bestimmten die Scholastiker, inwiefern die Urzuständlichkeit an der Natur und inwiefern an der (übernatürlichen) Gnade ihre Voraussetzung habe.

Da sie die Freiheit (das liberum arbitrium) auch in dem gefallenen Menschen, als conditio sine qua non seiner Zurechnungsfähigkeit, festhielten; so konnten sie den Verlust, der uns in der Erbsünde getroffen, nicht in einem (weder ganzen noch theilweisen) Verlust unserer Natur setzen: die Natur des Menschen war wesent-

lich unverändert geblieben. Dadurch — und weil sie die Idee des Menschen als Synthesis von Geist und Natur, und auch die ebenfalls mit dieser Idee zusammenhangende Relation Gottes zum Menschen nicht gehörig beachteten — war es ihnen nahe gelegt, die Vorzüge des Urstandes nicht in der Natur Adams, sondern ausschließlich in Gott zu begründen, und als außerordentliche Gnadengaben anzusetzen.

Demgemäß lehrt der h. Thomas in seiner Summa P. I. Q. 95. art. 1: Quidam dicunt, quod primus homo non fuit creatus in gratia, sed tamen postmodum gratia fuit sibi collata, antequam peccasset. Plurimae autem Sanctorum auctoritates attestantur hominem in statu innocentiae gratiam habuisse. Sed quod fuerit etiam conditus in gratia, ut alii dicunt, videtur requirere ipsa rectitudo primi status, in qua Deus hominem fecit, secundum illud Eccles. VII. 30: Deus fecit hominem rectum. Erat enim rectitudo secundum hoc, quod ratio subdebatur Deo, rationi vero inferiores vires, et animae corpus. Prima autem subiectio erat causa et secundae et tertiae. Quamdiu enim ratio manebat Deo subiecta, inferiora ei subdebantur — illa subiectio corporis ad animam et inferiorum virium ad rationem non erat naturalis: alioquin post peccatum mansisset, cum etiam in daemonibus data naturalia post peccatum permanserint — et illa prima subiectio, qua ratio Deo subdebatur, non erat solum secundum naturam, sed secundum supernaturale donum gratiae; non enim potest esse effectus potior quam causa . . . Dicendum, quod Magister loquitur se-

candem opinionem eorum, qui posuerunt hominem non fuisse creatum in gratia, sed in naturalibus tantum. Vel potest dici, quod etsi homo fuerit creatus in gratia, non tamen habuit, quod ex creatione naturae posset proficere per meritum, sed ex supperadditione gratiae. — Qu. 100. art. 1: Justitia autem originalis, in qua primus homo conditus fuit, fuit accidens naturae speciei non quasi ex principiis speciei causatum, sed tantum sicut quoddam donum divinitus datum toti naturae. — Quidam dicunt, quod pueri non fuissent nati cum iustitia gratuita, quae est merendi principium, sed cum iustitia originali. Sed cum radix originalis iustitiae, in cuius rectitudine factus est homo, consistat in subiectione supernaturali rationis ad Deum, quae est per gratiam gratum facientem — necesse est dicere, quod si pueri nati fuissent in originali iustitia, etiam nati fuissent cum gratia, sicut et de primo homine supra diximus, quod fuit cum gratia conditus. Non tamen fuisset propter hoc gratia naturalis, quia non fuisset transfusa per virtutem seminis, sed fuisset collata homini statim cum habuisset animam rationalem; sicut etiam statim cum corpus est dispositum, infunditur a Deo anima rationalis, quae tamen non est ex traduce.

Eben so erklärt Duns Scotus II. d. 29. n. 4 die iustitia orig. (nach ihren beiden Seiten) für ein donum supernaturale. „Ista omnia ex puris naturalibus suis non potuit habere."

Darin stimmen Beide überein: daß im Zustande der reinen Geschöpflichkeit (in puris naturalibus) das Verhältniß des Fleisches zum Geiste und des Geistes zu Gott noch nicht in gottwohlgefäl-

liger Weise geordnet gewesen; daß aber auch der erste Mensch sich in Wirklichkeit nie in diesem Zustande reiner Geschöpflichkeit befunden habe; indem Gott sogleich nach der Schöpfung durch seine Gnade die vires inferiores (Sinnlichkeit) so gestimmt habe (temperavit), daß sie dem Höheren (den facultates superiores, der ratio) stets gehorchten. Das ist der Zustand, in welchem der Mensch sich wirklich befand (creatus cum gratia, conditus in gratia, status naturae integrae, integritas, rectitudo motuum, tranquillitas). Von diesem status wird noch unterschieden die sanctitas et iustitia (iustitia originalis, gratia consummata), welche in der Unterordnung des Geistes unter Gott besteht, und eine Erhebung der menschlichen Natur in die Gottesgemeinschaft, humanae naturae sublimatio et exaltatio in divinae naturae consortium, und ein donum superadditum genannt wird.

Darin aber stimmen die Scholastiker nicht überein: ob der Mensch sogleich bei seiner Schöpfung dieses donum supernaturale erhalten habe, ob er creatus, conditus sit in iustitia originali, wie Thomas lehrt, (der die Unterordnung des Geistes unter Gott die „causa“ der Unterordnung der niederen Seelenkräfte unter die Vernunft, und des Leibes unter jene nennt, und mit ihm Bellarime u. A.); oder ob erst später, wie, um Natur und Gnade in mehr äußerlicher Weise aus einander zu halten, Scotus und seine Schule, auch Alexander von Hales, Bonaventura, Hugo von St. Victor lehren.

Was hat nun Günther gethan? Er hat der Thomistischen Anschauung die anthropologische Begründung gegeben, und dadurch das concreatum mit dem superadditum, die

Natur mit der Gnade vermittelt. Demgemäß lehrt er: die „pura naturalia“ (Vernunft und Sinnlichkeit) das sind der Geist und die Physis des Menschen als solche; zum Menschen ist aber auch noch zu rechnen die ideengemäße oder gottgefällige Ineinssetzung (Synthesis) von Geist und Natur, und damit die harmonische Einordnung des Gesetzes des Fleisches unter das Gesetz des Geistes; nur durch die Kraft Gottes kann sie bewerkstelligt werden, und deshalb ist sie ein donum superadditum, und eine gratia (weil die rectitudo bezweckend, und aus Gottes Wohlwollen hervorfließend); da sie aber zugleich eine Zuständlichkeit ist, in welcher der Mensch nach der Idee Gottes von ihm sich befinden soll, so kann sie auch zur Schöpfung des Menschen mit hinzugerechnet und ein donum concreatum genannt werden. Ja da zur geschöpflichen Natur des Menschen (im weitesten Sinne) auch noch zu rechnen ist die Relation, in welcher er (nach der ursprünglichen Idee) zu Gott stehen soll, um sein objectives Endziel in Gott erreichen zu können, so kann auch die höhere Seite der iustitia originalis, die man auch vorzüglich iust. orig. genannt hat, nämlich die willige Unterordnung des Geistes unter Gott, ein donum concreatum genannt werden, welches aber, weil der Mensch nicht von sich aus in dieses Verhältniß treten kann, zugleich ein donum supernaturale superadditum ist.

Oder verbietet etwa das Dogma diese (von der Anthropologie geforderte) Erklärung des concreatum und superadditum? Die Kirche hat auf dem Conc. Trid. den Urzustand nur als einen Zustand der Heiligkeit und Gerechtigkeit erklärt, über das Verhältniß aber desselben zur Natur und zur Gnade nichts festge-

stellt, somit die wissenschaftliche Entscheidung darüber nach wie vor der Schule überlassen. „Cum igitur," sagt Payva de Andrada, der an den Decreten in Trident mitarbeitete, in seiner Defensio Trid. fidei l. V. pag. 303: „s. Synodus et veterum Patrum sententiis et scripturae testimoniis accepisset primos parentes gratiae opibus abundasse, nulla quorundam scholasticorum habita ratione, in iustitia et sanctitate constitutos fuisse confirmavit."

Wenn aber der Cat. Rom. IV. 12. 3 sagt: ... bona iustitiae originalis amisit, quibus a Deo supra naturae suae facultatem auctum ornatumque fuerat, so ist dadurch zwar die ursprüngliche Gerechtigkeit als ein übernatürliches Gnadengeschenk bezeichnet, keineswegs aber ausgeschlossen: daß dieses Gnadengeschenk wegen seines Verhältnisses zur Idee und Bestimmung des Menschen, auch als ein concreatum zu denken sei *).

Dr. Cl. nimmt ferner auch daran Anstoß, daß G. „jeglichen Einfluß Gottes auf die Creatur" Gnade nennt. Aber ist denn diese Begriffsbestimmung verschieden von der seines „Freundes," welcher unter Gnade „das göttliche Wohlwollen gegen die freien Geschöpfe und die darin begründeten göttlichen Segnungen" versteht?

Da nach G. die reine Liebe das Motiv, wie der Erlösung, so auch der Weltschöpfung und der Hinführung des Geschöpfes zu seinem Endziele ist; und da somit die Einwirkungen Gottes auf das Geschöpf nur „Segnungen" sein können, falls letzteres nicht durch

*) Vergl. das geistreiche Schriftchen: „Ein Votum über A. Günther's theolog. Speculation mit Rücksicht auf deren Beurtheilung durch Dr. Clemens." Regensb. 1853.

eigene Schuld außerhalb die Sphäre der Möglichkeit der göttlichen Segnungen sich versetzt hat; so ist es überflüssig, jene Liebe („das göttliche Wohlwollen") und diese „göttlichen Segnungen" ausdrücklich in die Begriffsbestimmung der Gnade aufzunehmen. Und eben so überflüssig ist es, die „freien" Geschöpfe ausdrücklich in dieselbe aufzunehmen; denn wem sollte es einfallen, Gnadenerweisungen Gottes an unfreie, also unvernünftige Geschöpfe zu denken? Das Wichtigste zur Aufhellung des Begriffs der Gnade ist vielmehr: daß es außer Gott und der Creatur nur noch Relationen Beider zu einander gebe; und daß Gnade die (in Gottes reiner Liebe begründete) Relation Gottes zur (freien) Creatur (oder der „Einfluß Gottes auf die Creatur") sei, welche Relation überdies keinen anderen Endzweck haben kann, als die Erreichung des subjectiven und objectiven Endziels oder die Heiligung und Beseligung der Creatur. Wenn aber dieses, so kann auch das Gnadengeschenk der ursprünglichen Gerechtigkeit und Heiligkeit nichts Anderes sein, als der in der Relation, in welche Gott durch Seine reale Union mit dem ersten Menschen tritt, gegebene „Einfluß" von Jenem auf diesen sammt der dadurch bedingten Zuständlichkeit des letztern. Uebrigens verstand auch Augustinus unter Gnade „eine innere Einwirkung (also einen Einfluß) Gottes (des h. Geistes), wodurch der Wille des Menschen umgeschaffen, und nicht nur geschickt gemacht werde, das Gute zu wollen und zu vollbringen, sondern auch im Guten zu verharren. Und da er die Liebe als die Grundlage aller Tugenden ansah, so bestand die Gnade in der Einflößung der göttlichen Liebe." Vergl. Süd- und Nordl. 187.

Eben so möchte ich von Hrn. Cl. hören: welchen Begriff denn er mit dem supernaturale verbinde, wenn er tadelt, daß G. das donum supernaturale im Sinne „eines Geschenkes Gottes (weil Gott ein übernatürliches Wesen sei)" nehme; in dem Sinne also: daß der Mensch nicht auf dem Wege der Natur (nicht durch seine natürliche Entwickelung, nicht durch seinen eigenen Willen blos) in den Zustand der Gerechtigkeit und Heiligkeit eintreten, sondern nur durch eine Zugabe (ein hinzukommendes Geschenk) Gottes, und also auf übernatürliche Weise in den Besitz derselben kommen könne? — Wenn Cl. ferner zu der natürlichen Gnade außer der schöpferischen auch die erhaltende Thätigkeit Gottes rechnet, so muß ich abwarten, daß er eine genaue Begriffsbestimmung von der Erhaltung im Unterschiede sowohl von der Schöpfung als von der sogenannten übernatürlichen Gnade gebe, ehe ich mich hierauf einlassen kann.

Wenn er endlich tadelt: daß G. „unter dem dies Geschenk verleihenden Gotte nichts Anderes als den schöpfenden Gott" verstehe, so verschweigt er seinen Lesern, unter welcher Voraussetzung G. dieses thue; nämlich nur unter der Voraussetzung, daß man unter der menschlichen Natur nicht blos ihre Elemente und Bestandtheile und das Verhältniß derselben unter einander und den dadurch begründeten Zustand, sondern überdies auch noch den Zustand verstehe, der von dem Verkehre derselben mit Gott abhängig ist. (L. Symb. S. 30. vgl. S. 61.) Wenn aber dieses, so kann auch gesagt werden: daß die Erhebung des Menschen in diesen Zustand (der Gerechtigkeit und Heiligkeit) ein Act Gottes sei, durch welchen Er Sein Schöpfungs-

werk vollende, daß also unter dem dieses Geschenk verleihenden Gotte „der schöpfende Gott" zu verstehen sei.

Doch nein — Cl. verschweigt jene Voraussetzung nicht, sondern führt sie unmittelbar nach dem ausgesprochenen Tadel ausdrücklich an, aber auf die Vergeßlichkeit der Leser rechnend, nicht, um jenen Tadel zurückzunehmen, sondern um einen neuen Tadel auszusprechen. Wenn man nämlich obige Zuständlichkeit zur Natur des Menschen rechnet, so erscheint es als ein Mißgriff der alten Schule, dieselbe als ein bloßes „göttliches Accidenz" derselben zu bezeichnen. Von diesem Gesichtspuncte aus tadelt daher G., daß die alte Schule (als Erbin der Scholastik) nur das eine Moment ins Auge gefaßt habe, daß die iustitia ein donum supernaturale superadditum sei, und nicht zugleich auch das Andere, daß sie etwas zur menschlichen Natur Gehöriges, d. h. eine Zuständlichkeit derselben sei, in welche sie (jedoch nicht aus und durch sich, sondern durch Gottes Einfluß) treten mußte, wenn sich die Physis im Geiste, der Geist aber in Gott vollenden und zur Ruhe kommen sollte. Er bezeichnet aber zugleich jenen Mißgriff als den „geringsten" und als einen entschuldbaren, den der Reformatoren aber, welche „Gott die menschliche Natur integriren" lassen, indem sie die iustitia zum Wesen der menschlichen Natur hinzuzählen, als einen wahrhaft „ärgerlichen" *). Cl. aber, welcher

---

*) So sagt Luther: Vide, quid sequatur ex illa sententia, si statuas iustitiam originalem non fuisse naturae, sed donum quoddam superfluum superadditum. Annon sicut ponis, iustitiam non fuisse de essentia hominis, ita etiam sequitur, peccatum,

sich nun einmal gewöhnt hat, die alte Schule mit der Kirche, und zeitweilige wissenschaftliche Verständigungsversuche der Schule mit bleibenden dogmatischen Bestimmungen der Kirche zu verwechseln, weshalb er es sich auch zur Lebensaufgabe gesetzt zu haben scheint, der alten Scholastik zur ungeschmälerten neuen Herrschaft zu verhelfen, kann auch nicht den leisesten Tadel derselben vertragen. Deshalb verschreit er es als eine unerträgliche Anmaßung, daß die Wissenschaft, wenn sie auf ihrem stillen Gange durch die Weltgeschichte zu anderen Resultaten über die Natur des Menschen vorgedrungen" ist, als die früheren Zeitalter, diese Resultate „den streitenden Parteien in jeder Sphäre des menschlichen Daseins freundlich darreichen" will. (L. Symb. S. 30 f.) Habeat sibi!

Ueberdies nimmt er auch noch daran Anstoß: daß G. den Ausdruck „Gott sei ein Accidenz der menschlichen Natur" für gleichbedeutend nehme mit dem Ausdrucke, „die ursprüngliche Gerechtigkeit" sei ein solches Accidenz. Wenn aber diese Gerechtigkeit, diese primitive gottgefällige Zuständlichkeit in der realen Union Gottes mit dem Geiste des ersten Menschen begründet ist, warum sollte dann der eine Ausdruck, „Gott sei ein Accidenz der menschli-

---

quod successit, non esse de essentia hominis? Annon igitur frustra est mittere redemtorem Christum, cum iustitia originalis, tanquam res aliena, a natura nostra ablata est, et integra naturalia manent? In Genesin. c. 3. Thomas v. Aquin dagegen: Iustitia originalis, in qua primus homo conditus fuit, fuit accidens naturae speciei, non quasi ex principiis speciei causatum, sed tantum sicut quoddam donum divinitus datum toti naturae. P. I. Qu. 100. Art. 1.

chen Natur," mit dem anderen, „die Gerechtigkeit sei ein Accidenz derselben," nicht vertauscht werden dürfen? Sagt doch auch Dieringer: „Gott selbst ist die Gnade, welche sich frei und zeitlich als die Liebe nach Außen manifestirt." (l. c. S. 527). Ja, wenn die (heiligmachende) Gnade nicht eine von Gott ausfließende Substanz ist, sondern eine Relation Gottes zum Menschen und dadurch bedingte Zuständlichkeit des letzteren, so möchte der Ausdruck, „Gott sei ein Accidenz der menschlichen Natur," bezeichnender sein als der andere, „die Gerechtigkeit sei ein Accidenz" derselben. — Ueberdies mußte G. jenen Ausdruck gebrauchen, wenn er das metaphysische Grundgebrechen der alten Schule, welches in einer falschen Verhältnißbestimmung des geschaffenen Geistes zum göttlichen Wesen, und sofort auch des Natürlichen zum Uebernatürlichen vorliegt, und welches den gerügten Mißgriff in der Bestimmung der iustitia originalis zur Folge hatte, ins volle Licht stellen wollte. Davon kann Jeder sich leicht überzeugen, der die Stelle im letzten Symboliker S. 30 ff. im Zusammenhange nachlesen will.

Endlich wird, diesmal aber in verstärktem Grade, der Vorwurf: daß G. das Gnadengeschenk der ursprünglichen Gerechtigkeit für ein Geschenk der natürlichen Gnade ansehe, noch einmal und zwar wie ein ganz neuer und weiterer Vorwurf wiederholt. Denn S. 111 f. hören wir:

„Endlich wird mit der Behauptung, daß die mit dem Schöpfungsmomente coincidirende Unterordnung des Fleisches oder der Seele unter den Geist und das donum superadditum der Unterordnung des Geistes unter Gott, im Streben der Natur, sich im Geiste

wie zu erklären, so zu verklären begründet liege und sich aus der Natur Gottes und der der Creatur darthun lasse, sowohl die ursprüngliche Gerechtigkeit des Menschen, als die damit in Verbindung stehende Unsterblichkeit desselben, kurz sein ganzer übernatürlicher Zustand, geradezu für etwas **Natürliches**, in der (ohnehin mit Nothwendigkeit [??] verwirklichten) göttlichen **Idee** vom Menschen, als Synthese der Antithese im Universum, Wurzelndes erklärt. Darum heißt es auch in einer gleich mitzutheilenden Stelle, daß der Mensch in seinem Ungehorsam die realisirte Idee Gottes vom Menschen negirt habe, und daß der Zerfall der Elemente in jener unvermeidlich war, wenn nicht in jener Idee selber noch ein Moment zur Restauration lag, und eben darum sagt Papst in seiner Schrift: Der Mensch und seine Geschichte S. 79: „ „Nachdem der Naturantheil im Menschen (durch die Sünde) seine gesunde organische Einheit mit dem Geiste verloren, — emancipirt, und somit von der Basis seiner Unvergänglichkeit herabgefallen war, — konnte es anders sein, als daß die allgemeine Form des Naturlebens, die da ist . . . ein immer wechselndes Entstehen und Vergehen, sich auch im Menschen, und zwar auf die furchtbarste Weise geltend machte, indem das In-sich-Zurücksinken des Naturgebildes in ihm ein Vergehen des ganzen Menschen . . . ein Sterben ward?“ “

Der Kern dieses Vorwurfs liegt darin: daß G. „aus der Natur Gottes und aus der Natur der Creatur“ sowohl die ursprüngliche Gerechtigkeit, als auch die damit in Verbindung stehende ursprüngliche Unsterblichkeit darthun wolle. Wenn

dies aber der Fall ist, wie kann Cl. in demselben Athemzuge fortfahren: daß G. „den ganzen übernatürlichen Zustand geradezu für etwas Natürliches erkläre?" Wenn G. diesen Zustand nicht aus der bloßen Natur des Menschen, sondern zugleich und vorhergehend aus der Natur Gottes, oder bestimmter, wenn er ihn aus der Relation erklärt, in welche Gott zum Menschen tritt, um ihn zu seiner ideegemäßen Endbestimmung hinzuführen; so erklärt er ihn ja aus dem Uebernatürlichen. Wie kann ihm also der Vorwurf gemacht werden: daß er jenen Zustand „geradezu für etwas Natürliches" erkläre?? Im bisherigen philosophisch-theologischen Sprachgebrauche hat man ja doch unter einem blos natürlichen Zustande (im Gegensatze zu einem übernatürlich begründeten) immer einen solchen verstanden, der in der bloßen Natur des Geschöpfes begründet, also aus der bloßen Geschaffenheit (und Erhaltung des Geschaffenen) zu begreifen ist. Und wenn Cl. aus der übernatürlichen Gnade nicht eine eigene Wesenheit oder Natur, eine über den geschaffenen Wesenheiten (Naturen) hinausliegende und auch von Gott selber verschiedene Natur, eine Uebernatur zu machen gesonnen sein sollte; was will er dann anders unter der übernatürlichen Gnade verstehen, als die von keinem Verdienste der Creatur abhängige Relation Gottes (des Einen und einzigen übernatürlichen, weil unerschaffenen überweltlichen Wesens) zur Creatur, oder die von seiner reinen und unseren Bedürfnissen zuvorkommenden Liebe ausgehende Einwirkung desselben auf die Creatur; und was will er Anderes und Besseres unter dem „ganzen übernatürlichen Zustande" des Urmenschen verstehen, als denjenigen Zustand, welcher durch jene gnädige (weil unverdiente und der

Natur der Creatur nicht ohne Weiteres mitgesetzte, wenn auch zur Vollendung derselben mitgehörige) Relation bewirkt wird? Wenn also G. aus dieser primitiven Relation Gottes zum geschaffenen Menschen die ganze übernatürliche Zuständlichkeit des letztern zu erklären sucht, während er diese Relation selber wieder, da ja jede Relation zwei Factoren zu ihrer Voraussetzung hat, „aus der Natur Gottes und der Creatur erklärt," — was kann dann Cl. hingegen Vernünftiges vorbringen, falls er, um leidigen Consequenzen auszuweichen, es nicht vorziehen sollte: auf das Gebiet unklarer Begriffsbestimmungen von übernatürlicher und natürlicher Gnade sich zurückzuziehen? Wie war es auch überhaupt möglich, Günthern, welcher mit der größten Entschiedenheit die Ansicht Luthers: „dem ersten Menschen war es so natürlich, Gott zu erkennen und zu lieben, wie dem Auge das Sehen" (D. l. Symb. S. 36), bekämpft, zuzumuthen: er selber erkläre den ganzen übernatürlichen Zustand des ersten Menschen geradezu für etwas Natürliches?

Warum affectirt ferner Dr. Cl. einen so gründlichen Abscheu „vor der göttlichen Idee vom Menschen, als Synthese der Antithese im Universum", als worin nach G. jener Zustand „wurzele"; da er doch selber zugesteht: daß „sich der Dualismus, inwiefern er nichts Anderes aussagt, als daß Körper und Geist des Menschen zwei von einander wesentlich verschiedene Substanzen seien, für jeden christlichen Denker von selbst verstehe", also auch zugestehen muß: daß es sich für jeden christlichen Denker von selbst verstehe, den Menschen als die Synthese jener zwei wesentlich verschiedenen Substanzen hinzunehmen? Oder ist es nicht blos sein Abscheu vor der Idee

des Menschen als Synthese, sondern vor den Ideen überhaupt, weßhalb er es nicht ertragen kann, daß G. den ursprünglichen Zustand mit der Idee Gottes vom Menschen in Zusammenhang bringt? Sollen die Ideen in Gott nichts mehr gelten? Weßhalb schafft Er sie denn, und zwar im unzertrennlichen Zusammenhange mit seinem eigenen Dasein? Soll er von ihnen absehen können, nachdem er sie geschaffen? Hieße das nicht eben so viel, als: aufhören in Relation zu dem zu sein, was er in Relation zu sich geschaffen? Oder gehören die Ideen (deren Inhalt kein anderer ist als die Welt, das Nichtich Gottes) nicht zu Gottes Leben, das nicht blos in realer Selbstverwirklichung, sondern auch in formaler Ideenbildung besteht? Hebt nicht auch Thomas v. Aquin hervor: daß „Gott sich selber Gesetz sei, und daher nichts thun dürfe, wodurch er aufhören würde, mit sich selbst übereinzustimmen; und daß alle Wesen unter seinem Willensgesetze stehen, oder unter der Idee, die Gott in ihnen ausprägte"? (Vorsch. II. 262.) Sollen also die Relationen Gottes zum Menschen ganz unabhängig von der göttlichen Idee vom Menschen aufgefaßt werden dürfen? Warum tritt Gott dann aber in andere Relationen zum reinen Geiste, in andere zur Physis und wieder in andere zum Menschen, in andere zur gefallenen und in andere zur schuldlosen Creatur? Soll die göttliche **Willkür** an die Stelle der Relation Gottes zu seinen Ideen und deren Realisation treten? Und zieht Cl. es daher vor, seine Glieder auf der Ottomane des ideenscheuen sic volo sic jubeo auszustrecken, und alle Gnadenerweisungen unter dem aus geschöpflichem Stoffe gewirkten faltenreichen Mantel der absoluten

Willkür unterzubringen, anstatt mit wissenschaftlichem Ernste zu forschen: was es mit den Ideen auf sich habe, und wie dieselben sich zur Gottheit, und wie diese sich zu jener verhalte? Dann müßte ich ihm freilich die Worte G.'s zurufen: „Jede Vermittelung ist so viel wie keine in der Wissenschaft, wenn sie in einer bloßen Appellation an die freie That Gottes für eine Thatsache Gottes besteht!" (D. l. Symb. S. 93.) Und auch dessen weitere Worte: „Ich kann es mit dem Wesen Gottes nicht vereinbaren, daß Er Etwas unterlassen haben sollte, was zur vollendeten **Idee** des Geistes gehört, insofern diese nicht durch den Geist allein, sonden auch durch Gott zu vollenden ist. Hierher gehört aber von Seite Gottes: die Vereinigung Seines Wesens mit der creirten Substanz, so wie von Seite des Geistes: der Willensentschluß, welchen Gott so wenig für den Geist setzen kann, als dieser sich ohne den Willen Gottes mit Gott in Verbindung setzen kann." (Vorsch. II. 104 f.)

Was wird nach solch einer Theorie, wie sie Cl. sich in den Kopf gesetzt, in consequenter Durchführung aus der Schöpfung, da diese nicht mehr als Schöpfung wissenschaftlich festgehalten werden kann, wenn der Unterschied zwischen Realisation von Ideen und zwischen Wesensentfaltung (Selbstverwesentlichung des absoluten Seins) übersehen oder aufgegeben, und an dessen Stelle der Gegensatz von Nothwendigkeit und Willkür gesetzt wird? Was wird aus der Erlösung und aus jeder Offenbarung Gottes nach Außen, ja aus Gott selber, wenn man durch Hineintragung der geschöpflichen Willkür und Nothwendigkeit in Gott (jener für manifestatio Dei ad extra, dieser für die ad intra) die Grund-

dogmen des Christenthums wissenschaftlich begründen und rechtfertigen will?

Und man waget es, bei dieser anthropomorphistischen Speculation, die schließlich, wie die Erfahrung unserer Tage lehrt, zu völligem Gedankenbankerott führt und führen muß, bei dieser höchst bequemen Resignation auf gründlichere Forschung, das ausschließliche Prädicat der „Kirchlichkeit" und den Dank der Kirchenfürsten in Anspruch und Beschlag zu nehmen, — blos darum, weil man, um die Widersprüche zwischen Philosophie und Kirchenlehre zu verdecken, unter den schützenden Mantel der Uebervernünftigkeit flüchtet?? Ja! wenn nur das sogenannte Uebervernünftige immer auch an sich wenigstens ein Vernünftiges wäre, wenn diese Unterscheidung nicht einen so übelen pantheistischen Beigeschmack hätte, der sich gar nicht mehr wegbringen läßt, seitdem die Consequenzen längst von Anderen gezogen sind und aller Welt vorliegen! Mag man es nun eingestehen oder nicht, diese Unterscheidung ist gerichtet, seitdem eine echtchristliche Wissenschaft, — den Gegensatz von absolutem (unendlichem, göttlichem) und nichtabsolutem (endlichem, creatürlichem) Wissen und Leben an ihre Stelle gesetzt hat. Und die Einführung dieses Gegensatzes in die Wissenschaft ist begründet in dem Creatianismus oder in der Transcendenz der Idee, während der Gegensatz der übernatürlichen und natürlichen Vernunft dem über- und unterordnenden Begriffsschematismus, der von keiner Transcendenz und daher auch von keiner Creation etwas weiß, seine Entstehung verdankt.

Diese Ideenscheu des Hrn. Cl. und weiter nichts spricht sich auch aus, wenn er es dem sel. Papst zum Verbrechen anrechnet,

daß derselbe den Menschen „in seinem Ungehorsame die realisirte Idee Gottes von Menschen negiren“ läßt, und in dieser Idee selber ein Moment zur Möglichkeit der Restauration erblickt. Wenn aber in jenem Ungehorsame nicht die (von Gott — in der Schöpfung und dem ihr auf dem Fuße nachfolgenden Geschenke der iustitia originalis — realisirte) Idee des Menschen negirt wurde, was ist dann in der Erlösung zu affirmiren, zu restauriren gewesen? Und wenn in dieser Idee nicht auch ein Moment liegt, welches die Restauration ermöglichte, wie hat dann diese Restauration von Seite Gottes, der die gefallenen Geister unerlöst ließ, wirklich werden können? bekundet es überhaupt einen philosophischen Blick, wenn man bei der Erklärung von Erscheinungen, die durch zwei Factoren zu Stande kommen, immer nur den einen Factor in Anschlag bringt, den anderen aber ganz unberücksichtigt läßt; wenn man immer nur Gott und seinen absoluten Willen ins Auge faßt, die Creatur aber und deren Gesetz gar nichts gelten läßt, als wenn diese Gott nichts angingen, da sie doch von Ihm herrühren; wenn man also von der Idee Gottes und von der Relation Gottes zu seinem Nichtich nichts hören will, indem man sich mit beiden Händen die Ohren verschließt? So wird allerdings die absolute Willkür proclamirt und zum Erklärungsgrunde von allem Unerklärlichen gemacht; jene Willkür Gottes, die (wie Joh. Duns Scotus meinte) selbst eine andere Welt hätte schaffen und ein anderes Sittengesetz geben können. — Was ist überdies „die realisirte Idee Gottes vom Menschen“ anders als, der offenbar gewordene Wille (nicht Willkür) Gottes für den Menschen, so daß jene Idee negiren nichts

anders heißt als: gegen den Willen Gottes, oder gegen das für den Menschen bestimmte (und in ihm realisirte) Gesetz Gottes sich frevelnd empören? Nur ist in dem Ausdrucke „Idee Gottes vom Menschen" mitausgesprochen, daß das Gesetz, welches dieser übertreten hat, das Gesetz seines eigenen Menschenwesens und nicht zu trennen sei von seiner Setzung (Schöpfung), die selber wieder nur in und aus Gott, aber nicht aus dem Götzen der absoluten Willkür zu begreifen ist.

Wenn nun Günther aus der „göttlichen Idee vom Menschen," insofern zu dieser Idee auch die Relation, in die Gott zum Menschen tritt, gerechnet wird, die ursprüngliche Zuständlichkeit, als Gerechtigkeit und Heiligkeit, abzuleiten sucht; so kann es ihm so gewiß nicht einfallen, diese Zuständlichkeit „für etwas Natürliches zu erklären", (im Sinne des Hrn. Cl.) als er jene „Relation" Gottes zum Menschen nicht für eine (aus der Natur des letzteren sich ergebende) Relation des Menschen zu Gott erklären kann *). Zur Natur des Menschen zählt G. den Urzustand nur insofern, als man zur Natur eines Dinges auch die Relationen, in welche andere Wesen zu ihm treten, rechnen kann. Jene, den Urzustand begründende, Relation Gottes aber zum ersten Menschen ist, wie ich gezeigt habe, so beschaffen, daß sie mit dem Begriffe der sogenannten übernatürlichen (und heiligmachenden) Gnade zusammenfällt. Und wiewohl G. diese übernatürliche Gnadengabe in der (beim Schöpfungsacte schon mitintendirten, weil ideegemäßen) Relation Gottes zum Menschen begründet findet; so kann es ihm doch (ja eben

*) Vergl. der letzte Symb. S. 212 f.

darum) nicht einfallen, dieselbe für etwas „Nothwendiges“ im eigentlichen Sinne des Wortes anzusehen. Oder es müßte Alles, was im selbstbewußten Hinblicke auf eine Idee geschieht, mit Nothwendigkeit geschehen; und nur das ideen-, weil selbst- und zweckbewußtlos Geschehende wäre das Nichtnothwendige! Wir haben es also auch hier wieder nur mit einer Wortfechterei des Dr. Cl. zu thun.

Wie mit der iustitia und sanctitas verhält es sich auch mit dem andern Theile des Urzustandes, mit der Unsterblichkeit des Menschen; auch sie ist als concreatum zugleich ein donum superadditum, ein hinzukommendes Gnadengeschenk, und Cl. würde es vielleicht unterlassen haben, zu sagen, daß G. auch sie für etwas „Natürliches“ erkläre, wenn er Croy's Abfertigung der theologischen Fäuste des P. Ildefons S*** und noch eines Anderen gekannt hätte. Daselbst heißt es nämlich S. 34 f.: „Nach einzelnen, wenn auch wörtlichen Stellen, läßt sich nun einmal ein Gedankensystem nicht beurtheilen. Die leibliche Unsterblichkeit des Urmenschen vor dem Falle war allerdings eine solche, die schon aus seiner Natur, d. h. aus der organischen Verbindung seines Geistes mit seinem Leibe sich von selbst ergab. Aber — wer war denn der Urheber dieser organischen Verbindung? Wenn es Gott war — wie er es nach christlicher und nach Günther'scher Doctrin nur sein konnte — folgt daraus: „„Die Güntherianer können durchaus nicht zugeben, daß Gott den Urmenschen anders, als auch dem Leibe nach unsterblich erschaffen konnte?““ Folgt nicht vielmehr . . . das gerade Gegentheil? Wäre der Leib des Menschen unsterblich von Gott erschaffen worden, so

hätte ja seine Unsterblichkeit nicht erst aus der Vereinigung mit dem unsterblichen Geiste sich ergeben; er wäre eben an und für sich schon unsterblich gewesen, und von einer Sterblichkeit desselben könnte dann so wenig je eine — vernünftige — Rede sein, als von der Sterblichkeit eines unsterblich erschaffenen Geistes! . . . Der Leib des Urmenschen ward nach Günther'scher wie nach biblischer Doctrin überhaupt nicht erschaffen (im eigentlichen Sinne des Wortes), sondern von Gott „ex limo terrae" gestaltet, und die Unsterblichkeit, die ihn ursprünglich umkleidete, war so gewiß keine natürliche, als alle Gestaltungen der Erde, welche diese aus sich „naturali conditione" hervorbringt, eo ipso sterblich sind; sie war eine „übernatürliche," eine „gratia conditoris," weil einer Gestaltung der Erde eigen, welche diese nie und nimmer aus sich hätte hervorbringen können, welche nur die Allmacht dessen, der die Natur erschaffen, aus ihr hervorgebracht hat. Insofern aber dieser Gestaltung Unsterblichkeit nur deshalb vom Schöpfer zugeeignet worden, weil sie von ihm a priori zur Synthese mit einem unsterblichen Geiste bestimmt war, insofern — aber auch nur insofern ergibt sie sich von selbst aus der Natur des Urmenschen, d. h. aus der organischen, also auch widerspruchslosen Verbindung seines Leibes mit seinem Geiste; wie denn auch nur in diesem Sinne die Worte St. Augustin's (De civit. Dei l. XIII. p. 15) zu deuten sind: Constat inter Christianos veraciter catholicam tenentes fidem, etiam ipsam nobis corporis mortem, non lege naturae, qua nullam mortem homini Deus fecit, sed merito inflictam esse peccati; quoniam peccatum vindicans Deus, dixit homini,

in quo tunc omnes eramus: „Terra es, et in terram ibis!“

Gott also ist es, der — aber freilich seiner „Idee vom Menschen, als Synthese der Antithese im Universum“ gemäß, und nicht aus reiner Willkür — dem an und für sich sterblichen, weil irdischen, Leibe des Menschen das Geschenk der Unsterblichkeit, das eben darum auch verlierbar war (während etwas rein Natürliches oder in der Natur eines Seins begründetes so wenig als dieses Sein verlierbar ist), verliehen hat.

Schließlich möge auch die Frage hier noch einen Platz finden: Hätte wohl Dr. Cl. die Doctrin G.'s über den Urzustand so heftig bekämpft, als er es gethan, wenn er die Worte seines Freundes Dieringer (l. c. S. 277) gelesen und beherzigt hätte: „Obwohl die Gnade nicht zum Wesen des Menschen gehört und ein freies Geschenk Gottes ist, so ist jener ihrer doch benöthigt, um als Ebenbild Gottes die Aehnlichkeit mit Gott zu erschwingen? Ob ihm aber Gott dieselbe schöpferisch mitgegeben, oder ihn erst nachher damit ausgestattet habe, ist von der Kirche absichtlich unentschieden gelassen, obgleich die Analogie sowohl als die classischen Stellen der Schrift die erstere Annahme begünstigen, und das vom römischen Katechismus gebrauchte „Alsdann“ (Tum originalis iustitiae admirabile donum addidit) wenigstens nicht entgegensteht.“

Bei solchem Sachverhalte — nehmen sich die an „die katholische Theologie“ gerichteten Fragen nicht wie ungerechte Denuncia-

tionen der Wissenschaft aus, die dem Denuncianten wahrlich nichts weniger als Ehre bringen können?

Dieser fragt nämlich:

„Wird sich nun aber wohl die katholische Theologie mit dieser (von einem über den streitenden Parteien eingenommenen Standpunkte aus gegebenen) Erklärung des Uebernatürlichen, des Accidentiellen und der Gnade in dem Urstande des Menschen zufrieden geben? Wird sie vergessen, daß schon Pelagius in einer ähnlichen Weise das Wort Gnade für dasjenige gebraucht hat, was die Kirchensprache im Gegensatze zu der eigentlichen, übernatürlichen Gnade als Natur oder zur Ordnung der Natur Gehöriges bezeichnete? Wird sie die nahe Verwandtschaft dieser Lehren mit den von der Kirche verworfenen Lehrsätzen des Bajus, 26: Integritas primae creationis non fuit indebita naturae humanae exaltatio, sed naturalis eius conditio; 21: Humanae naturae sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae debita fuit integritati primae conditionis, ac proinde naturalis dicenda est, non supernaturalis; 78: Immortalitas primi hominis non erat gratiae beneficium, sed naturalis conditio; verkennen, oder erachten, daß diese Lehren nunmehr durch die Wissenschaft gerechtfertigt seien, und daß die Kirche daher ihre Anatheme aufheben müsse?" S. 112 f. Solchen in Bausch und Bogen hingeworfenen Fragen habe ich auch nur Fragen entgegenzustellen. Wird die katholische Theologie sich mit der Günther'schen Philosophie nicht „zufrieden geben", wenn letztere Gott gibt, was Gottes ist, indem sie in Gott nicht blos die Dreipersönlichkeit, sondern auch die Idee von der Creatur nachweist, und die Relation, in welche Er zu der realisirten Idee aus

„Wohlgefallen“ an ihr oder aus reiner Liebe zu ihr tritt, und auch den Zusammenhang dieser Relation mit und ihre Unterschiedenheit von dem Realisations- (Schöpfungs-) Acte beachtet? Wird sie „vergessen“, daß Pelagius das Gnadengeschenk des Urzustandes so bestimmt habe, daß er ausschließlich dem menschlichen Haushalte zuwies, was Günther zur Ordnung des göttlichen Haushaltes rechnet? Wird sie „verkennen“, daß Günther nicht die angeführten Lehrsätze des Bajus, sondern die entgegengesetzte Kirchenlehre wissenschaftlich gerechtfertigt habe? Denn nach G. ist, wie wir gesehen haben, die iustitia originalis eine „indebita naturae humanae exaltatio“, eine „indebita sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae“, eine unverdiente Erhebung des Menschen in das Huldverhältniß Gottes durch die reale Union des h. Geistes mit ihm; und ist auch die „immortalitas primi hominis“ insofern keine „naturalis conditio“, als sie weder in der Natur der Leiblichkeit liegt noch derselben vom (geschöpflichen) Geiste mitgetheilt, sondern nur von Gott (im Hinblicke auf die Idee der Synthese) verliehen werden konnte. — —

Cl. verläßt sofort die Lehre vom Urzustand und kommt auf die Lehre vom Sündenfall und seine Folgen zu sprechen.

In der Schilderung, welche G. hievon an zwei Stellen Vorsch. II. S. 191 ff. und Lyd. III. S. 93, gibt, vermißt Cl. „eine sehr wesentliche Bestimmung der Kirchenlehre,“ nämlich diese: „daß der ganze Adam durch seine Uebertretungssünde nach Leib und Seele in's Schlimmere verändert worden sei.“ Ja er vermißt nicht nur diese Bestimmung, sondern entdeckt auch noch, daß G. „eine nähere Erklärung der von der Kirche gemeinten Ver-

schlimmerung, welche das Conc. Trid. so wie das zweite Concil von Oranges enthalten, ausdrücklich läugne und verwerfe." Das Tridentinum sage nämlich: es sei der freie Wille in den Nachkommen Adams in seinen Kräften geschwächt und gebeugt; und das Arausicanum: der freie Wille sei in Allen, die von der Uebertretung des ersten Menschen geboren sind, verkehrt. „Hiernach besteht also (fährt Cl. fort) die Verschlimmerung der Seele nach auch in einer ursprünglichen oder habituellen Verkehrtheit und Verderbtheit des Willens und der Freiheit des Menschen, wenn auch nicht in einer gänzlichen Aufhebung und Vernichtung derselben." Zum Belege jener ausdrücklichen Leugnung und Verwerfung dieser kirchlichen Erklärung werden endlich aus der Vorsch. II. S. 185 die Worte angeführt: „die Verkehrtheit des Geistes kann nicht eine vor aller Freithätigkeit desselben sein", so wie die Aeußerung des Neffen S. 194: daß der Oheim „von der habituellen oder angebornen Verkehrtheit des Willens kein Freund sei."

Dürfen wir es hienach Dr. Cl. verargen, daß er diesen Brief mit der Frage schließt: „Vermögen Sie, verehrter Freund, diese Aeußerungen mit der Kirchenlehre in Einklang zu bringen? Ich vermag es nicht." (S. 115—17.)

Es geschieht zuweilen, daß Jemand etwas, was er jetzt noch nicht sich zu reimen „vermag", zu einer spätern Zeit fertig bringt. Ich will daher die Hoffnung nicht ganz aufgeben, daß auch Herr Clemens, falls er Unbefangenheit genug sich bewahrt, eben dort, wo er Anfangs schreiende Disharmonie zu hören wähnte, später den vollsten Einklang herausfühlen werde.

Es handelt sich in der Lehre von der Sünde sowohl um die Ur- als um die Erbsünde. Die Lehre von beiden ist, wie bekannt, nicht nur eine der Fundamentallehren des Christenthums, sondern auch von jeher das schwerste Kreuz der Speculation gewesen. Es muß daher schon an und für sich und ganz abgesehen von der Verketzerung des Cl., für jeden gläubigen und gebildeten Christen von hohem Interesse sein, zu erfahren, in welcher Weise G. dieses auf die Schultern der christlichen Speculation gelegte Kreuz aufgehoben und zum Stehen gebracht hat. In den von Cl. auf anderthalb Seiten aus Vorsch. II. und Lyd. III. citirten Stellen aber hat G. seine Anschauung in so gedrängter Kürze ausgesprochen, daß es zu ihrem Verständnisse nothwendig ist, etwas weiter auszuholen*).

Nachdem G. in den „Süd- und Nordlichtern" hervorgehoben, daß der große Augustinus die Erbsünde bald mit einer Erbfolge in ihrer Zwangsgewalt (dem Hange zum Bösen als Bedingung der Schuld), bald mit der persönlichen Sünde und Schuld Adams verwechselt habe, fährt er S. 210 fort:

„Dieser Widerspruch stachelte mich nun noch weiter, und ließ mich nicht eher ruhen, als bis ich die Sünde nach allen ihren Momenten klar und deutlich erhoben hatte.

„Dazu trug die Sprachverwirrung auch noch das Ihrige bei. Denn bald heißt es von der Schuld: sie ist das Wesen der Sünde,

---

*) Um nicht zu weitläufig zu werden, beschränke ich mich darauf, ein größeres Lehrstück aus Günthers Werken wörtlich zu geben, die es vervollständigenden Parallelen aber unter dem Texte desselben zu citiren. Ich ersuche insbesondere die Gegner, diese Citate nicht unbeachtet zu lassen.

bald: die wesentliche Form der Sünde, endlich auch das dynamische Product derselben.

„Was ist denn aber in jedem dieser Fälle die eigentliche Sünde? — denn die Schuld und ihre üble Folge als Strafe findet sich dann von selbst. Von jeher aber hatte mich der Ausdruck: dynamisches Product der Sünde ist die Schuld, am meisten bestochen, weil er als Factoren den Geist in seiner Freiheit und Gott in seiner Liebe, kurz das Wechselverhältniß Beider als conditio sine qua non voraussetzt *).

„Auch schien sich diese Bestimmung mit der andern: Schuld ist wesentliche Form, zu vertragen, insofern eine Form eben so das Wesen, wie ein Product seine Coefficienten voraussetzt. Doch stießen mir hiebei folgende Hindernisse auf, und zwar einerseits: ist Schuld = Product, so stellt sie sich auch als Folge oder Strafe auf, mit der sie doch nach theologischer Weisung nie verwechselt werden darf.

„Anderseits, wenn Schuld nur Form ist, wo bleibt das Wesen? Und wie kann sich eine und zwar wesentliche Form ohne alles Wesen vererben, das hier nur der Willensact eines freien Geistes seim kann, der sich so wenig als der Geist selber fortpflanzen oder vererben läßt?

„Aus der ganzen Verlegenheit aber hat mich die Unterscheidung zwischen Sünde als Begriff und als Thatsache gerissen, wie ich hoffen darf.

---

*) „Das Böse ist an das Verhältniß von Gott und Creatur geknüpft; und nimmt seinen Ursprung durch die Störung der gottgewollten Relation durch das freie Geschöpf." v. Görres a. a. O.

„Es ist eine allgemein bekannte und populäre Definition, welche die Sünde als eine freiwillige Uebertretung des erkannten göttlichen Gesetzes (als des ausgesprochenen Willens Gottes) erklärt.

„Im Begriffe der Ursünde liegt als wesentliches Merkmal die Erkenntniß eines Wechselverhältnisses (in seiner zukünftigen Entschiedenheit und bevorstehenden Bestimmtheit) zwischen Gott und dem Geiste, zwischen Liebe und Freiheit (als dem Vermögen der Gegenliebe); denn ohne diese Erkenntniß gibt es, wenn auch eine materielle Uebertretung, so doch keine formelle oder freiwillige als Sünde, weil jene Erkenntniß selbst schon die Freiheit beurkundet, insofern nur ein freies Wesen zu erkennen, unfreie aber nur zu kennen fähig sind. Aber auch in der Thathandlung als einer sündigen wird die Erkenntniß desselben ethischen Verhältnisses zwischen Gott und Geist (Liebe und Freiheit) vorausgesetzt; und da jenes Verhältniß durch den subjectiven Willen sowohl verletzt oder verneint als bejaht und bekräftigt werden kann, jeder von beiden Acten aber den andern nothwendig ausschließt; so setzt z. B. der factische Widerspruch von Seite des Willens gegen den Willen Gottes, der die Schuld in ihrer Wirklichkeit (Realität) setzt, die formale Schuld (die Schuld in der Vorstellung oder das Wissen um sie) eben so voraus, wie jener Widerspruch das formale Verdienst voraussetzt.

„Kurz: die reale Schuld ist ebenso in einer Beziehung das Product der Sünde oder ihre wesentliche Form zu nennen, wie sie in einer anderen Beziehung als formale Schuld, das Wesen der Sünde genannt werden kann. Aber ohne allen persönlichen

Verkehr zwischen göttlicher Liebe und creatürlicher Freiheit gibt es so wenig eine Schuld als ein Verdienst, so wenig eine Strafe als einen Lohn, als nothwendige Folgen beachteter oder verachteter Liebesverhältnisse. Denn nur der freie Geist im Dienste (im Subordinationsverhältnisse) Gottes kann verdienen, und nur gegen die Huld der ewigen (absoluten) Liebe kann die Freiheit sich verschulden*). Zugleich ergab sich mir: wie die Schuld unter dem Begriff der Folge (und zwar einer unmittelbaren) aufgefaßt werden könne, insofern diese nämlich als Gewirktes, d. h. in ihrer Wirklichkeit (und zugleich das Verdienst als ihr Gegentheil ausschließend) ein Bewirkendes und zwar den Willensact in der freien Creatur voraussetzt. In diesem Falle ist sie aber von den mittelbaren üblen Folgen (Strafen) des verletzten Liebesverhältnisses wohl zu unterscheiden. Sie sind für unsern Fall der ewige und zeitliche Tod — die Trennung des Geistes von Gott und von der ihm verbundenen Natur, Folgen, die nur durch die Schuld zur Strafe gestempelt werden. Diese Folgen in ihrer Mittelbarkeit und (in so fern sie den Charakter der Strafen annehmen sollen) in ihrer Zufälligkeit können in gewisser Beziehung sogar ausbleiben — oder müssen wenigstens nicht immer gleich eintreten; ohne deshalb aber die Schuld in der Unmittelbarkeit und Nothwendigkeit ihres Eintrittes auf den Mißbrauch der Freiheit aufzuheben. Aber auch umgekehrt können die Folgen für ein Individuum ohne Schuld eintreten, die sodann für dieses auch den

*) Ueber diese Abhängigkeit der Schuld von dem persönlichen Verkehre zwischen Gott und der freien Creatur spricht sich G. auch in der Vorsch. II. S. 328 ff. aus.

Charakter der Strafe verlieren. Die Momente der Schuld und der Strafe in der Sünde entsprechen demnach einmal der Idee Gottes von der freien Creatur und dem Willensacte der letzteren im Widerspruche mit der Idee, und sodann den dadurch eingetretenen allseitigen Mißverhältnissen im creatürlichen Leben. Bis hieher wäre nun Alles in guter Ordnung vorgeschritten; jetzt aber beginnt erst die größte aller Schwierigkeiten.

„Der Frevel der Sünde kann in einem Doppelwesen, wie der Mensch, Folgen haben, die auch auf die Physis an ihm und außer ihm ihren Einfluß geltend machen; und da die Physis in der Zeugung wirklich emanirt, so kann sie in der Fortsetzung nicht edler als in der Setzung ausfallen; kurz: Folgen der Sünde in dieser Beziehung sind offenbar vererblich.

Die Sünde selbst aber, als Willensact gegen die Idee Gottes von der Freiheit, und die Schuld, als inneres Resultat eines frei verletzten Liebesverhältnisses, diese können nur im Geiste beschlossen bleiben, wie dieser als solcher auch in und für sich geschlossen und abgeschlossen ist *).

Allein — wie hat nun eine Schuld als vererblich auch nur einmal gedacht werden können; um so mehr, da es über allen Zweifel erhoben ist, daß der Willensact als Offenbarung der Freiheit nur an dem Träger derselben haftet, und nur diesen als solchen, sonst Keinen, verhaftet??"

---

*) Ueber die Sünde und ihre unmittelbare und mittelbare Folge vergl. Vorsch. S. 132 ff. und „der letzte Symbol." S. 66 ff.

„Hier ist der gordische Knoten, den nur die Idee vom Menschen als Vereinwesen (Synthese) von Geist- und Naturleben zu lösen die apriorische Macht hat. Jene Synthese muß aber auch zuvor in ihrer Apriorität verstanden sein, wenn sie jene Machtvollkommenheit entfalten soll. Und das geschieht nur, wenn sie sammt ihren zwei Grundelementen als Gedanke Gottes, oder (nach einem gleichbeliebten alten Ausdrucke) in der Gestalt der Ewigkeit begriffen wird."

Deshalb bespricht G. auf Seite 213 — 220 den Urgedanken Gottes von allem creatürlichen Sein und Leben und insbesondere vom Menschen, und entfaltet denselben in seine Elemente und Momente und Wechselbezüge; und fährt dann S. 220 fort:

„Wer könnte bei diesen Thatsachen und Erscheinungen noch an einer Gütergemeinschaft zwischen dem Leben der Natur und des Geistes und zwar in Bezug auf die Intelligenzen Beider zweifeln, oder, wenn er nicht zweifelt, wie könnte er dann eine Bezeichnung derselben beanständigen, die ursprünglich freilich nicht für dieselbe Sache, aber doch für eine ähnliche Erscheinung erfunden ward, ich meine nämlich den treffenden Ausdruck der alten Scholastik in dem Worte: Communicatio idiomatum?"

„Sollen Wesen, die in ihren innersten Lebensentfaltungen sich wechselseitig bedingen, sich nicht eben deshalb auch ihre thatsächlichen Entfaltungen verdingen und austauschen? Und wenn dieser Austausch in intelligenter Beziehung seine Richtigkeit hat, warum sollte er in ethischer Beziehung zur Lüge werden? Hat das Gewissen mit dem Wissen gar keinen

Berührungspunkt? Ist aber jenes ebenfalls ein Wissen (wenn auch in ursprünglicher instinctartiger Gewißheit); nun so wäre es gerade eine Gewissenssache: dasselbe von jenem Wechselverkehre zwischen den Coefficienten der Menschennatur zu exterminiren. Und das ist eben die große Gewissens-Schuld der gewissenlos gewordenen Wissenschaft" *).

„Es versteht sich übrigens von selbst, daß vor aller Darstellung der Gütergemeinschaft die Güter selbst (als Idiome der Associirten) namhaft gemacht sein müssen."

„Folgendes als Kleinodien oder Allode des Geistes und der Natur zu bezweifeln, wird wohl Niemandem beifallen."

„Der Geist besitzt: Freiheit als Verinnerlichung, Selbstbewußtsein als Ideenbildung, Persönlichkeit als Freiheitsgebrauch. Und in Folge des Freiheitsgebrauches kann Schuld oder Verdienst, Lohn oder Strafe sein Antheil werden."

„Die Physis ist: Nothwendigkeit in Veräußerlichung, Zeugung (Emanation) als Vehikel zur Ueberzeugung oder zum formalen Bewußtsein in Begriffsbildungen, Fortpflanzung als Erhaltung der Geschlechter (Zeugungspotenzen) in gemeinschaftlichen Producten, die ein Geschlecht bilden. Organische Totalität der letzteren bei der Einheit des substantiellen Princips in allen Producten (Solidarität) — Ausgleichung des Gegensätzlichen in einem Producte, und Aufhebung negativer

*) Vergl. Vorschule S. 174 und Peregrins Gastmahl S. 358 f.

und positiver Größen (Qualitäten) in derselben Totalität des Geschlechtes (Reversibilität)" *).

„Die Communication aber dieser Idiome, d. h. ihr Wechseleinfluß und Austausch, wie solcher im Leben des Menschen erst möglich ist, läßt sich nun im Allgemeinen dahin angeben:

„Daß das Persönliche des Geistes, in seiner Unvererblichkeit oder Immanenz, im Menschen vererblich wird durch die Natur an ihm; und daß anderseits das Unselbstständige der Natur in ihrer Vererbung oder Emanation — in der Region des Geistes an dessen Persönlichkeit participirt. Demnach können

---

*) Siehe Vorsch. S. 334, 340, und „der letzte Symbol." S. 242 f. — Aehnlich schreibt Görres: „Alle von einem Stammvater fortgepflanzten Menschen sind in ihren Persönlichkeiten, nach der seelischen Seite, frei auf sich selber ruhend, nach der andern leiblichen aber in einer Natur verbunden, in der das Freie doch wieder zu einer Mitte eingelenkt wird. Jede Persönlichkeit in diesem Complexe hat also einen zweifachen Bezug, einen zu sich, und einen andern zur Natur, die Alle zu einem Ganzen eint. In jenem Verhältniß ist er auch verantwortlich für Alles, was er übt; Gutes und Böses wird ihm zugerechnet. Im anderen aber kann eine Zurechnung aus der gemeinsamen Einheit ihm erwachsen, ohne daß er mit der Einstimmung seines persönlichen Willens an der That Theil genommen. Denn wie alle in der einen Natur eins sind, so wird auch, wenn diese Natur von der ursprünglichen Sünde verwundet ist, diese eine solche sein, in der Alle gesündigt haben. . . . Die übernommene Schuld ist nun für alle Zukunft nicht eine persönliche, die bei jedem Individuum freiwillig sein muß; sondern eine Sünde, die der Gezeugte unmittelbar von der Mutter und mittelbar von dem Stammvater überkommen, wie etwa seine Muttersprache. . . . Die Solidarität des Geschlechtes ist an eine zusammengesetzte (synthetische) Größe geknüpft." Am a. a. O. S. 59 f.

Schuld und Verdienst, als geistige Producte im Stammvater und Anfänger eines Geschlechts, sich ebenso in das und durch das Geschlecht hin fortsetzen; wie anderseits ein im schuldvollen Stammvater bereits dem Tode anheimgefallenes Geschlecht, durch das geistige Verdienst eines zweiten möglichen Repräsentanten, dem Leben der Fortpflanzung des Geschlechts wieder zugestellt werden kann; — so wie endlich selbst dieser zweite Repräsentant und sein ethisches Verdienst nur möglich ist durch eine wirkliche Fortsetzung des Geschlechtes auf dem Wege physischer Zeugung."

Wie aber — Vererblichkeit eines Unvererblichen!!

„Darf vielleicht jener Ausdruck: Vererblichkeit des Unvererblichen als eine hölzerne Eselsbrücke von Glas in der Theologie angesehen werden, um etwa den Uebergang zwischen Möglichem und Unmöglichem möglich zu machen? Warum nicht? — einstweilen aber nur von Jenen, die sich die Natur im Menschen Geist werdend, und den Geist in ihm Natur werdend denken müssen, um zu begreifen, wie beide durch einander sich wechselseitig in ihren Lebensäußerungen sowohl fördern als hemmen."

„Es soll aber mit jenem Ausdrucke nur so viel und doch sehr viel gesagt sein: wie nämlich Alles, was der Urmensch für sich verursacht, in gewisser Beziehung auch für eine mögliche Nachkommenschaft verursacht sei, und zwar zu Folge seines Standpunktes im Universum sowohl, als in seinem (möglichen) Geschlechte."

„So z. B. bleibt die Schuld und die Strafe Adams (beide in der Abhängigkeit von seinem persönlichen Willen aufgefaßt) so

persönlich auf immerdar, wie sein subjectiver Willensact; so lang er allein, ohne alle Nachkommenschaft und Erben bleibt. Treten aber diese ein, so wird jetzt erst seine persönliche Schuld und Strafe zur Erb-Schuld und Strafe, ohne daß deshalb sein Act als solcher unser würde, der nur unser (persönlicher Act) insofern werden kann, als wir demselben nachahmen (Nachahmung aber schließt die Vererbung aus); welchen aber der Nachkomme Adams gar nicht nothwendig nachzuahmen braucht, um an der Schuld und Strafe Adams zu participiren, weil er an beiden schon participirt durch den bloßen Eintritt ins Geschlecht auf normalem Wege. Wie so? Weil sowohl Schuld als Strafe Adams nur in der Beziehung eine vererbliche wird, als er sich selber in einer Geschlechterreihe fortsetzt (und vererbt, was er von sich in Andere fortsetzen, auf Andere übertragen kann), wodurch seine Nachkommenschaft sich zur wahrhaften Gattung (die jeder Einzelne mit constituiren hilft) ausbildet, das Ueberlieferte aber sich gleichfalls zur Erb- und Gattungssache (d. h. Schuld und Strafe zur Erb- oder Gattungs-Schuld und Strafe) gestaltet."

„Postulirt aber die Schuld und Strafe Adams, um eine Gattungs- oder Vererbungs-Schuld zu werden, eine Gattung; so ist ja beides in der Menschheit gleichfalls nur unter dem formalen Charakter einer Gattung zu verstehen, ohne deshalb die Erbschuld als ein bloßes leeres Gedankending ansehen zu dürfen. Und warum nicht? Deshalb nicht, weil die postulirte Gattung auch nichts Leeres und Nichtiges ist, insofern sie als bestimmtes Quantum von wirklichen homogenen Individuen das

Substrat für den Gedanken von der Gattung (die Aeußerlichkeit für die Innerlichkeit) liefert, und weil dieser, wenn auch formale Gedanke, doch das Bewußtsein der Physis, ihr eigentliches innerliches Leben, ihre Ideal-Realität ausmacht, an der das Leben des Geistes, in seiner dynamischen Verbindung mit ihr, auch lebendigen Antheil nehmen muß."

„Wozu sagte ich aber oben per parenthesin: was Adam von sich fortpflanzen kann? Um damit dem Verdachte vorzubeugen, als hätte ich vergessen: daß der Geist als solcher nicht emanire, nicht zeuge (weil er eine andere Weise kennt, sich zu bezeugen und zu überzeugen, als in der Veräußerung seines Seins), folglich sich auch in seiner subjectiven Entscheidung nicht fortsetzen könne, die nothwendig in und für die Nachkommen den Charakter der Entschiedenheit annehmen würde."

„Pflanzt sich aber der Geist nicht fort durch Zeugungsacte; so muß derselbe, wenn die Menschheit sich doch fortsetzt, durch Creationsacte Gottes in das Menschengeschlecht eintreten. Und nun stehe ich freilich an der Frage aller Fragen: Wie wird nun Gott den Geist, für die Synthese mit der Physis in der Menschheit, durch Creation eintreten lassen, oder: Kann er den Repräsentirten, d. i. den Nachkommen so eintreten lassen, als wäre er nicht repräsentirt und nicht Nachkomme, sondern Repräsentant und Stammvater? Dieser Widerspruch gehört doch wohl unter die handfesten und handgreiflichen! Steht aber der Nachkomme eben so unter dem Stammvater, wie der Theil unter dem Ganzen und seiner Repräsentation, wie das Individuum als Besonderes unter seiner Allgemeinheit als seinem

Begriffe; so ist der Einzelne auch unter dem Schicksale des Ganzen und seiner potenziellen Repräsentation mitbegriffen" *).

„Oder steht der Mensch nur als Naturwesen unter dem Geschicke und Begriffe der Allgemeinheit??"

„Allerdings gehört das äußere Gattungs- und Begattungsleben, wie dessen innere Seite, die Begriffsformation, unter die Kronjuwelen der Natur; aber eben deshalb nimmt dieselben auch der Menschen-Geist für sich in Anspruch, und zwar unter dem Rechtstitel der Menschheit, nach der Idee Gottes: der Schlußstein im Universum zu sein, kurz: als Synthese (Vereinwesen) des lebendigen Gegensatzes von Natur- und Geistesleben."

„Und Gott müßte nur aufhören, seine eigene Totalidee vom Nichtich, und in dieser die Theilidee vom Menschen zu respectiren, wenn er den Einzelnen in der Nachkommenschaft vom Geschicke des Urmenschen in seiner latenten Ganzheit des Geschlechtes exemt machte."

„Es fragt sich nun freilich weiter: ob der Einzelne von der Schuld ausgenommen sein könne, wenn er vom Geschicke nicht ausgenommen ist, oder mit andern Worten:

„Ob die Schuld Adams mit unter sein Geschick gehört, da jene doch von den übeln Folgen (Strafen) zu unterscheiden ist?"

„Allein wenn die Schuld auch mit der Strafe nicht zu verwechseln ist; so hindert dies doch nicht, Beides als das vom sündigen Willensacte Adams Verursachte und insofern unter dem

---

*) S. „der letzte Symbol." S. 309 f.

Begriffe von Folge aufzufassen. Diese ist nun allerdings, wie bereits bemerkt worden, sowohl unmittelbarer als mittelbarer Natur, weil der Willensact des Menschen in seinem Grundverhältnisse zu Gott nicht ohne Rückwirkung auf Gott, nicht ohne Rückwirkung auf den Menschen selber, und zwar (als eine zusammengesetzte Größe) auf Geist und Natur in ihm bleiben konnte."

„Und nun — unter derselben zweifachen Rückwirkung erblickt das Auge der ewigen Liebe jeden Einzelnen in der Nachkommenschaft, der auf dem Wege der Zeugung ins Dasein getreten ist. Kurz: ein folgendes Geschlecht tritt in die Totalität der Folgen des Urmenschen ein, und nur in dieser Beziehung haben im Geschlechte die mittelbaren Folgen die unmittelbare, d. h. die Strafen des zweifachen Todes, die eine Schuld Adams zu ihrer nothwendigen Voraussetzung, ohne den Willensact desselben in gleicher Beziehung hereinzuziehen. Allein überdies muß noch hier die Strafe von der übeln Folge wohl unterschieden werden, um allem Mißverstande vorzubeugen, und das allseitigste Verständniß zu gewinnen."

„Wenn der Nachkomme Adams (nach und in dem Abfalle des letztern) aus bereits bekannten Gründen keineswegs auf dem Wege einer normalen Naturentwickelung eintritt; so kann er nur durch einen Vorgang eintreten, der dem Urmenschen auf dem gerade entgegengesetzten Wege ideal zu restauriren im Stande ist, auf dem er sich und sein Geschlecht destruirte. (Das von Wem, Wie und Warum lassen wir noch einstweilen unentwickelt.) Wenn nun aber nur für eine mögliche Nachkommenschaft die Schuld und Strafe der Person

Adams zur Erbschuld wird, das mögliche Geschlecht aber zum wirklichen nur durch einen Gehorsam, der dem Ungehorsame Adams ganz das Gleichgewicht hält, gelangt; so hat dieses wirkliche Menschengeschlecht eben so ein Erbverdienst wie eine Erbschuld zu seiner Voraussetzung. Jenes aber muß dieses sodann nothwendig aufheben, da beide ja in einem und demselben Ganzen (d. h. in einer Gattung) sich befinden. Demnach also ist klar, daß die Gattung als solche entsündigt dasteht, mithin auch der Einzelne, als in ihr und zu ihr als integrirender Theil gehörig, aber auch nur insofern, als er Gattungs- oder Naturwesen ist" *).

„Er ist aber auch zugleich Geistwesen=Person, und als diese muß er sich in seiner Gattung auch bekräftigen und zwar durch einen Willensact, kraft dessen er einen der beiden Willensacte, die sein Geschlecht, wie es leibt und lebt, bedingen, zu dem seinigen machen muß, aber auch jeden von beiden mit Ausschluß des andern zu dem seinigen machen kann, und auf diese Weise entweder die formale (geschlechtliche) Schuld, oder das formale (geschlechtliche) Verdienst zur realen persönlichen Schuld und zum persönlichen Verdienste erhebt; hiemit aber zugleich die übeln Folgen im Geschlechte, mit der Schuld zur persönlichen Strafe, mit dem Verdienst zum Behikel des Lohnes umgestaltet, und dem Uebel den Stachel der Strafe ausreißt. Unter der Bürgschaft derselben Voraussetzung läßt sich nun auch mit gleicher Strenge behaupten: daß Erbschuld und Erbverdienst sich wechselseitig be-

*) Vergl. „der letzte Symbol." S. 304.

dingen; da jene als ursprünglich persönlich, nur in und für ein mögliches geschlechtliches Ganze möglich, dieses Ganze aber wieder nur durch ein, der persönlichen Urverschuldung entsprechendes persönliches Urverdienst wirklich wird; ferner: daß so wie die Erbschuld in der Gattung für die Gattung als aufgehoben durch das Erbverdienst gedacht werden muß; so beide anderseits (sammt ihren Anneren, der Strafe und dem Lohne) für jeden Einzelnen in der Gattung vorhanden sind; und zwar nicht blos vor seiner Willensentscheidung und Wahl, sondern auch nach bereits getroffener Wahl, kurz, so lang er im Geschlechte lebt und weilt; weil er, so lang er in diesem sich aufhält, den verhängnißvollen Schritt der Entscheidung noch zurück thun kann."

„Soviel Erhabenes und Trostreiches hängt ab einerseits von der tieferen Auffassung des Naturlebens, als eines Strebens zum Selbstbewußtsein, das aber über die formale Begriffsbildung nie hinausgreift, anderseits von der allseitigen Auffassung der Synthese von Geist und Natur (als realisirten Idee des Menschenlebens), kraft welcher das Leben beider in ihr sich geltend macht."

„Als Lichtblick aber aus diesem Doppelverständnisse ist anzusehen: der Gedanke einer doppelten Repräsentation des Einen Menschengeschlechts durch und in zwei Stammvätern, wovon der erste der Stammvater des zweiten und seines ethischen Anhanges in physischer Beziehung, der zweite aber der Stammvater des ersten und seiner leiblichen Nachkommen in ethischer Beziehung wurde."

„Realisirt kann, wie gesagt, jene Idee abermal nur werden in der Menschheit, und zwar einerseits zu Folge ihres Antheils am Naturleben und anderseits zu Folge ihres Antheils am Leben

Gottes, d. h. zu Folge des Antheils Gottes an dem Menschengeschlechte in seiner Liebe zur Creatur als seinem Ebenbilde. Diesen Antheil aber wird die göttliche Liebe überall geltend machen, wo sie dadurch mit ihrem eigenen Leben nicht in Widerspruch tritt, in welchem Falle freilich alle Liebesäußerung als Lebensäußerung unmöglich ist" *).

Dies glaubte ich vorausschicken zu müssen, um zu verhüten, daß die von Dr. Cl. (aus der Vorsch. II. S. 191 f.) angeführte Stelle keiner Gefahr des Mißverständnisses ausgesetzt sei. Sie lautet:

„Als der Urmensch in dem entscheidenden Momente (wo es sich um die practische Anerkennung der Auctorität Gottes mittelst freithätiger Unterordnung seines Willens unter den Willen Gottes, und hiedurch zugleich um die Affirmation alles Dessen handelte, was der Mensch durch Gottes ursprüngliche Setzung war) sich gegen den Willen Gottes (in einem Verbote) entschied; da negirte er auch jenen Zustand, in dem er sich durch den göttlichen Willen befand. — Und wie gleichnamige Pole sich überall abstoßen; so hatte auch der Wille des Geistes in seiner Positivität gegen den positiven Willen Gottes einerseits die Trennung Gottes vom Geiste zur unmittelbaren Folge (den ewigen Tod), und anderseits die Trennung der Psyche vom Geiste (den zeitlichen Tod). Der Mensch hatte in seinem Ungehorsame die realisirte Idee Gottes vom Menschen

---

*) Vergl. Peregr. Gastm. S. 359, Vorsch. II. S. 342 f., der letzte Symb. S. 68 — 71.

negirt, und der Zerfall der Elemente in jener war unvermeidlich, wenn nicht in jener Idee selber ein Moment zur Restauration derselben lag, das zunächst die Erhaltung des Urmenschen in einem anderen, als dem ursprünglichen Zustande möglich machte. Und jenes Moment ist das von dir herausgehobene in der apriorischen Idee vom Menschen als Gattungswesen sammt der Rückwirkung desselben auf das zweite Element Seiner, als des Vereinwesens der Gegensätze im Weltganzen. Und jener andere Zustand ist eben der des Kampfes zwischen Geist und Psyche als einer, der da ist gegen den ursprünglichen Willen Gottes, auf dem daher sein Auge nicht mit Wohlgefallen ruht, wenn der Kampf auch nicht durch den Willen des jedesmaligen Trägers (wie dies bei uns der Fall ist) verursacht ist. Jenes Mißfallen aber ist das Moment der Schuld in jenem ererbten Zustande — ist der Accent in dem zerstörten Verhältnisse des Willens zu Gott, welches vorhanden ist vor allem Freiheitsgebrauche im Träger jenes Zustandes. Es ist die Erbschuld in der Erbsünde, die zur persönlichen wird durch die Bejahung jenes Zustandes von Seite des freien Geistes. Durch diese ist es der Mensch selber, der das Uebel als Folge der Ursünde, zur Strafe sich schärft für seine eigene Sünde, und welches er in ein Moment seiner Seligkeit und in das Postament seiner Verherrlichung umzuwandeln, in der Freiheit seines Geistes und in der Gnade seines Erlösers das Recht und die Macht besitzt. Daher ist auch der bekannte Satz: Homo, concupiscentiae motus sentiens et non consentiens, trans-

greditur praeceptum: non concupisces!' von der Kirche verworfen worden."

Ehe ich nun auf die Ausstellungen des Hrn. Cl. an der Theorie Günthers vor dem Sündenfalle und seinen Folgen eingehe, dürfte es gut sein, diese kurz und übersichtlich unter folgende Gesichtspunkte zu bringen.

Was ist Sünde? Was ist Schuld und was sind die Strafen der Sünde? Was ist persönliche, was vererbte Sünde, Schuld und Strafe? Wie unterscheiden sich die Strafen von bloßen Folgen?

Der Begriff der Sünde ist ein Verhältniß-Begriff; denn die Sünde ist ein Act eines creatürlichen freien Subjects, der nicht ohne ein Object zu Stande kommt; und dieses Object ist der (directe oder indirecte) Wille Gottes *). Betrachtet man daher den subjectiven Act in der Sünde früher als das objective Element in ihr, so erscheint die Schuld als eine unmittelbare

---

*) Direct spricht sich dieser Wille aus im Verbote, indirect im Gewissen. Die Schuld ist daher auch das Resultat jenes Widerspruchs, in welchem der Geist zu sich selber tritt, wenn er der Forderung seines Gewissens, sich als den freithätig zu behaupten, als welchen er im Selbstbewußtsein sich gefunden, entgegenhandelt. Im Geiste des Menschen ist mit der Setzung desselben ja auch das Gesetz verzeichnet, welches in der Gewissensstimme zur Forderung an den Willen wird: sich als von Gott abhängige und nur in Gott zu vollendende Creatur, und als freie, nicht vom Triebe des Fleisches zu beherrschende Creatur zu bethätigen, und dadurch den kläglichen Widerspruch zwischen Selbstbewußtsein und Selbstbethätigung zu verhüten. Vergl. Lydia 1851. S. 148 f. 290 f. Vorsch. II. S. 134.

Folge der Sünde. An und für sich aber gibt es keinen freien Willensact der Creatur, der nicht zugleich eine Action in Beziehung auf Gott wäre, welche auch eine Reaction Gottes gegen die Creatur nothwendig macht. Daher ist die Schuld vom Begriffe der Sünde nicht zu trennen; denn der Willensact in seinem Grundverhältnisse zu Gott ist nicht ohne Rückwirkung auf Gott, nicht ohne Rückwirkung auf den Menschen selber. Der subjective Act in seiner Richtung auf Gott wird zur sogenannten Beleidigung für Gott, d. h. zur Sünde, wenn er dem Willen Gottes widerspricht; oder zur mißfälligen Anschauung des Widerspruchs, in welcher der Anschauende (Gott), als die ewige Wahrheit selber, auch die lebendige Negation desselben ist, weil die Affirmation des eigenen Willens gegen fremde Negation desselben.

Das Product dieser Wechselseitigkeit im Verkehre Gottes und der freien Creatur ist somit die Schuld. Die Schuld ist die wesentliche Form der Sünde, d. h. von ihr als subjectivem Acte so wenig zu trennen, als die Beleidigung Gottes und das Mißfallen des Beleidigten. Diese Beleidigung kommt in ihrer Sündhaftigkeit so wenig ohne Gott zu Stande, als die Schuld, nur mit dem Unterschiede: daß die Schuld auch die Reaction Gottes mit voraussetzt. Mit andern Worten: Der Willensact Adams als solcher ist nicht der alleinige Erzeuger der Schuld, sondern setzt auch ein Liebesverhältniß Gottes zum Geiste voraus, das eben durch jenen Act verletzt wird.

Die unmittelbare Folge der Sünde ist die Trennung Gottes vom Geiste oder der ewige Tod, welche Folge aber durch die Schuld zur eigentlichen Strafe wird. Der Verlust

Gottes ist daher nicht identisch mit der Schuld; diese ist in der doppelten Rückwirkung des verkehrten Willensactes auf Gott und den Menschen selber beschlossen; jener ist die Folge davon.

Beim Menschen, als Vereinwesen von Geist und Natur, tritt noch eine zweite Folge, als Strafe, ein, nämlich der Zerfall in seine constitutiven Elemente oder der zeitliche Tod. — Beide, der ewige und zeitliche Tod sind die Folge (Strafe) der Schuld.

Aber in eben dieser Idee vom Menschen als Vereinwesen liegt auch ein Moment sowohl zur Möglichkeit einer Vererbung der Sünde und ihrer Folgen, als auch einer Restauration. Wird durch Gottes Erbarmung diese Restauration wirklich, so wird auch das mögliche Geschlecht zu einem wirklichen, und die mögliche Erbsünde zu einer wirklichen. Aber es erleiden zugleich durch die Vererbung, resp. durch den Erlöser als neuen Stammvater, Adams Sünde und Sündenstrafen eine Modification. Demgemäß ist:

1. Die Sünde Adams, im Unterschiede von der Schuld betrachtet, eine freiwillige Uebertretung des erkannten göttlichen Gesetzes, oder: der Widerspruch des freien Willens gegen die erkannte Idee Gottes vom Menschen, oder: der gegen die Idee Gottes von der Freiheit des Geistes (als einer nur in Gott zu vollendenden) gekehrte Willensact, oder kurz: der verkehrte freie Willensact.

Dieser Willensact, die persönliche Sünde, bleibt so gewiß im Geiste Adams beschlossen, als dieser (als solcher) in und für sich geschlossen und abgeschlossen ist. Der Willensact eines freien

Geistes läßt sich so wenig als der Geist selber fortpflanzen und vererben.

2. Unzertrennlich von der Sünde ist die Schuld. Denn ein wesentliches Merkmal des Begriffs der Sünde ist: die Erkenntniß eines Wechselverhältnisses zwischen Gott und dem Geiste, zwischen Liebe und Freiheit; so daß die Sünde nicht denkbar ist ohne Widerspruch gegen Gott. Der Widerspruch aber des creatürlichen Willens gegen den göttlichen Willen (in Beziehung auf des Geistes objective Vollendung in Gott) ruft den Widerspruch Gottes gegen jenen oder den sogenannten Zorn Gottes hervor; es fordert die Negation des göttlichen Willens von Seite des creatürlichen, die Negation jener Negation von Seite Gottes heraus. Und diese doppelte Negation, dieser doppelte Widerspruch, oder das Moment der Beleidigung Gottes in der Sünde — ist die Schuld. Es kann daher die Schuld, diese wesentliche Form der Sünde, auch das dynamische Product derselben genannt werden.

So ist denn Adam durch die Sünde aus dem früheren Huldverhältnisse heraus- und in das Schuldverhältniß zu Gott eingetreten. Und dieses verletzte Liebesverhältniß, diese Beleidigung Gottes oder die Schuld bleibt — abgesehen von allen Folgen derselben —, so lange es nicht gesühnt ist. Es bleibt der doppelte Widerspruch stehen, indem die Creatur (weil ihre subjective Vollendung im Freiheitsacte dem Willen Gottes gemäß ist) fortbesteht; ja auch dann noch erhält formal die Schuld sich im Subjecte fort, wenn bereits der reale, d. h. lebendige Verkehr

abgebrochen ist, indem seine Bedingung keine andere ist, als der Gottesgedanke in der Creatur, der so wenig als das Selbstbewußtsein der letzteren schwindet.

Auch diese Schuld, als inneres Resultat des frei verletzten Liebesverhältnisses, bleibt im Geiste Adams beschlossen. Sie ist aber zugleich eine factische Zuständlichkeit, die unter der Voraussetzung der Fortpflanzung Adams in ein Geschlecht vererblich ist.

3. Ein zweites Moment der Sünde ist die Strafe, welche als unmittelbare (resp. mittelbare) übele Folge des verletzten Liebesverhältnisses anzusetzen ist, nämlich: die Trennung des Geistes von Gott und von der ihm vererbenden Natur, oder der ewige und zeitliche Tod, Folgen, die nur durch die Schuld zu Strafen gestempelt werden. Die Trennung Gottes (des h. Geistes) vom Geiste (des Menschen) ist die unausbleibliche Folge des Schuldverhältnisses, oder es müßte Gott mit sich selbst in Widerspruch treten können. Aber auch die Trennung der Psyche vom Geiste oder der zeitliche Tod ist eine unmittelbare Folge desselben, weil die Negation der realisirten Idee Gottes vom Menschen im Ungehorsame Adams nicht denkbar ist ohne den Zerfall der Elemente des Menschenwesens. Und wenn doch dieser Zerfall nicht sogleich eintrat, so war dieses nur möglich durch den Gehorsam des neuen Adam. Denn es lag in jener Idee vom Menschen als Vereinwesen von Geist und Natur auch ein Moment zur Möglichkeit der Restauration (des Sündenfalls und seiner Folgen), die durch Gottes Erbarmung zu einem Factum geworden ist. — Das Verhältniß endlich des zeitlichen zum ewigen Tode betreffend, so können wir

Gott den Einzelnen nicht so ins Geschlecht eintreten lassen, als wäre derselbe nicht Individuum eines Geschlechts, nicht Theil eines organischen Ganzen, nicht ein unter der Allgemeinheit begriffenes Besonderes, nicht Nachkomme Adams. War also der Willensact Adams nicht ohne Rückwirkung auf Gott, nicht ohne Rückwirkung auf ihn selber (auf Geist und Natur in ihm); so erblickt das Auge der ewigen Liebe jeden Einzelnen in der Nachkommenschaft, der auf dem Wege der natürlichen Zeugung ins Dasein getreten, unter jener zweifachen Rückwirkung. Kurz: es participirt jeder Einzelne an dem Schicksale des im Stammvater potenziell gegebenen Ganzen, an dem Schuld- und Strafverhältnisse, in welchem Adam nicht blos als Person, sondern, in Beziehung auf sein durch Fortpflanzung mögliches Geschlecht, auch als Stammherr sich befindet.

Was aber durch die Idee des Menschen, als nicht blos geistigen, sondern auch Gattungswesens, möglich ist, das ist darum noch nicht wirklich. Adam hätte nämlich in Folge und zur Strafe seiner Sünde in die Elemente seines Doppelwesens auseinander-, oder dem zeitlichen Tode verfallen müssen, wenn nicht in der apriorischen Idee Gottes vom Menschen auch ein Moment zur Möglichkeit der Restauration derselben läge, welches zunächst die Erhaltung des Urmenschen in einem anderen als dem ursprünglichen Zustande möglich machte *).

Es muß aber der factische Fortbestand Adams und die factische Fortpflanzung seiner in einer Nachkommenschaft als unter

*) Vergl. Vorsch. II. S. 472 ff. 477; Janus f. S. 94, 97.

das Gesetz der Gnade (und nicht der bloßen Naturnothwendigkeit) gestellt, es muß der zweite Adam als der Träger der Menschengeschichte angesehen werden, wenn man sowohl dem Pelagianismus als der starren Gnadenwahl entgehen will *).

Möglich ist somit die Erbsünde nur durch die Idee einer doppelten Stammvaterschaft, die selber die Idee des Menschen als eines Vereinwesens von Geist und Natur und der in ihr gegründeten Gütergemeinschaft zur Voraussetzung hat. Realisirt aber kann jene Idee nur werden durch die Erbarmung der göttlichen Liebe. In dieser Beziehung bemerkt Günther: „daß von einer Erbsünde im Geschlechte nur unter Voraussetzung eines Erbverdienstes die Rede sein könne". (Der l. Symb. S. 59.) So ist denn schließlich als Lichtblick in dem Verständnisse des Menschen als der Synthese von Geist und Natur und der wechselseitigen Geltung der Gesetze Beider anzusehen: der Gedanke einer doppelten Repräsentation des Menschengeschlechts durch und in zwei Stammvätern.

5. Tritt nun durch die Erlösungsgnade die Trennung der Psyche vom Geiste (der leibliche Tod Adams) nicht ohne Weiteres ein, pflanzt Adam sich fort, und stirbt er erst, nachdem das Geschlecht gesichert dasteht; so offenbart sich der Zerfall in ihm (die Emancipation des Fleisches vom Geiste) im Kampfe zwischen beiden. Und auch diese veränderte Zuständlichkeit Adams, die Concupiscenz, ist vererblich.

---

*) Vgl. Der letzte Symboliker S. 310 u. S. 58 ff. Vorsch. II. S. 128 ff.

6. Auf dieser ganzen durch die Sünde verschuldeten Zuständlichkeit der Nachkommen Adams, die als Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit bezeichnet werden kann, ruht das Mißfallen Gottes; und in dieser Gott mißfälligen, weil verschuldeten, Zuständlichkeit besteht die Erbsünde.

7. Aber es ist nicht zu übersehen: daß, wie der Kampf zwischen den Elementen der Menschennatur und die Sterblichkeit dem Fleische nach, als modificirte Zuständlichkeit, schon die Erlösungsgnade zur Voraussetzung hat, so auch die Trennung des Geistes von Gott (der ewige Tod) keine schlechtweg durchgeführte, also auch die Erbschuld nicht in jeder Beziehung eine schlechthinige ist. Denn da nur für ein mögliches Geschlecht die Schuld und Strafe der Person Adams zur Erbschuld; das mögliche Geschlecht aber zum wirklichen nur durch einen Gehorsam wird, der dem Ungehorsame Adams ganz das Gleichgewicht hält: so hat ja das wirkliche Menschengeschlecht eben so ein Erbverdienst wie eine Erbschuld zu seiner Voraussetzung. Das Geschlecht als solches (und jeder Einzelne als Geschlechtsindividuum) steht (in seinen Stammvätern) nicht blos als ein sündiges, sondern auch als ein entsündigtes da. Beide, Erbschuld und Erbverdienst sind für jedes Individuum in der Gattung vorhanden, vor und nach seiner persönlichen Entscheidung. Der Logos, welcher gleich im Anfange das Erlösungswerk auf sich genommen, erweist sich im Gewissen wirksam; der Lebensverkehr Gottes mit dem Menschengeiste ist also nicht schlechtweg abgebrochen, sondern im Hinblicke auf den Menschensohn durch den Logos in anderer Weise wieder angeknüpft. In Folge hievon kann, schon in der alten Zeit, jeder Einzelne seinen

Willen dem göttlichen frei unterordnen, und kann auch aus dem Kampfe mit dem Fleische siegreich hervorgehen. Mit anderen Worten: er kann verhüten, daß die Erbsünde zur persönlichen Sünde werde; er kann gottgefällig leben; denn er kann wählen zwischen der Schuld und dem Verdienste der beiden Stammväter, so lang er im Geschlechte steht. Aber darum bleibt doch die Erbsünde, und insofern auch das Mißfallen Gottes auf ihm lasten; denn wenn auch durch das Erbverdienst die Erbschuld einerseits aufgehoben ist, so bleiben doch anderseits beide im Geschlechte vorhanden, weil sie sich wechselseitig (nicht einseitig), gerade wie die beiden Stammväter, bedingen.

In der Taufe des N. B. aber wird der durch die Genugthuung Christi verdiente h. Geist über alles Fleisch ausgegossen, ohne daß deshalb die Concupiscenz aufhörte; aber Sünde ist sie als solche in den renatis nicht mehr. „Durch die Taufe wird der Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit, und zwar durch Ertheilung der heiligmachenden Gnade, im heiligen Geiste aufgehoben, — der Hang zum Bösen aber so wenig als Krankheit und Tod, da beide factisch fortbestehen." (Vorsch. II. 175.)

Der Zustand also des Menschen in nackter Natürlichkeit, in puris naturalibus — ohne Gott, ohne die Gnade — ist eine Fiction. Dieser Zustand ist in der Menschheit nie wirklich, so wenig bei den Nachkommen Adams, als bei diesem selber vor der Sünde. Denn hier war durch den Willen und die Kraft Gottes das Seelische dem Geiste untergeordnet, der Geist aber Gott in unwillkürlicher Hingezogenheit zu Ihm; während dort der Mensch nicht

außer der Erlösungsgnade steht, ja ohne diese gar nicht existiren würde *).

Mit der Erbsünde in ihrer Wirklichkeit verhält es sich somit also:

Jeder Einzelne, der auf dem Wege der natürlichen Abstammung ins Menschengeschlecht eintritt, befindet sich im Zustande des verletzten Liebesverhältnisses zu Gott, im Zustande der doppelten Rückwirkung des sündigen Willensactes Adams, im Zustande der Erb- oder Geschlechtsschuld. Jenes ursprüngliche Liebesverhältniß ist und bleibt verletzt für das ganze Geschlecht; und Niemand kann diese Schuld sühnen als allein der Gottmensch Jesus Christus. Eine Folge hievon ist: daß der Zustand der ursprünglichen Gerechtigkeit und Heiligkeit als Unterordnung des Fleisches unter den Geist und des Geistes unter Gott, für Adam und seine Nachkommenschaft umgewandelt ist in den Zustand des Gelüstens des fleischlichen Willens gegen den Willen des Geistes, von welchem selber der Geist Gottes gewichen ist, so daß jener nicht mehr in paradiesischer unwillkürlicher Hingezogenheit von und zu Gott sich dem göttlichen Willen unterordnet. Das ursprüngliche gottgefällige Verhältniß des creatürlichen Geistes zu Gott und des Fleisches zum Geiste, so weit es durch die heiligmachende Gnade bewirkt war, ist zerstört. Insofern kann auch der Wille des Geistes ein verkehrter und selbst ein geschwächter genannt werden. Aber diese Verkehrtheit und Geschwächtheit ist keine

*) Vergl. Vorsch. II. 128 f., S. 105 ff., 154 f.; der l. Symb. S. 111 f.; Süd- u. Nordlichter S. 191, 197, 226, 232, 246 f.

a priori im freien Willen des Menschen selber, sondern eine in seinen Relationen begründete. Die Wahlfreiheit als solche (abgesehen von diesen Relationen) ist so unverändert geblieben, als das Wesen des Geistes *).

Das ist, so viel ich, mein theurer Freund, verstehe, Günthers Theorie von der Erbsünde, auferbaut auf dem Fundamente seines Dualismus und Creatianismus.

Dr. Cl. weiß an derselben, wiewohl sie in vielen Stücken von der scholastischen Theorie abweicht, Nichts zu tadeln, als das Eine: daß in ihr diejenige Verschlimmerung der Seele, welche in einer ursprünglichen Verkehrtheit (Schwächung und Beugung) des Willens und der Freiheit des Menschen bestehe, vermißt, ja daß diese Verkehrtheit von G. geradezu geleugnet werde. Natürlich — denn Cl. steht nicht mit uns auf dem Standpunkte der Creation des Geistes.

Ich aber muß von diesem, allein katholischen Standpunkte aus, ihn fragen: Kann 1. auf die Nachkommen vererbt werden, was einerseits nur im persönlichen Willensacte Adams vorkommt, die Willensverkehrung als freier Actus, und was anderseits als im Geiste Adams beschlossen gedacht werden muß, die Willensverkehrtheit als Habitus? Kann 2. auf die Nachkommen vererbt werden, was im Stammvater selber, in welchem die zu vererbende Sünde und Sündenfolge ihren Sitz hat, nicht vorkommt? Nun kann aber derjenige Act, durch welchen Adam sich in seiner

*) Nicht hervorgehoben habe ich hier den Einfluß des neuen Adam auf das Vorhandensein der Erbschuld und auf die Beschaffenheit ihrer Folgen. Im Vorhergehenden ist das genügend geschehen.

Freiheit affirmirte und bekräftigte, nicht zugleich ein Selbstschwächungsact der Freiheit und eine (wenn auch nur theilweise) Negation derselben sein. Eine directe und unmittelbare Schwächung und theilweise Aufhebung seiner Freiheit kann in Adam nicht durch seinen Ungehorsam gegen Gott bewirkt worden sein *).

Kann aber der freie Act des Ungehorsams unmittelbar kein Schwächungsact der Freiheit Adams gewesen sein, eben weil er eine thatsächliche Bekräftigung der Freiheit war; so kann auch von den Nachkommen Adams eine an und für sich und ursprünglich geschwächte Freiheit nicht prädicirt werden. Affirmation oder Negation des im Gesetze niedergelegten Willens Gottes — das ist der Wahlfreiheit primitive Aeußerung; und nicht ist Steigerung oder Minderung der sogenannten Kräfte der Freiheit (die ja selber eine Kraft ist) das der höchsten Selbstbekräftigung des Geistes vorgesteckte Entweder-Oder. Und es würde der willenskräftige Act der Negation des göttlichen Willens zu einem Krystallisationsacte der Freiheit Adams in ihrer Abkehrung von Gott geworden sein, wenn nicht im Logos die Erbarmung Gottes in den Scheidungsproceß eingetreten und die Vermittelung der schiedlichen Momente, diese im lebendigen Flusse erhaltend, eingeleitet hätte. Indem aber der Logos als das neue Stammhaupt vom Beginne der Sünde an in das Geschlecht eintrat, und der Träger seines Lebens wurde, fand sich der alte Stammvater im Fieberzustande seiner (nicht mehr unschuldigen, weil verschuldeten)

*) Siehe Peregr. Gastm. S. 357, Süd- u. Nordl. S. 162, Vorsch. S. 75 f., 146, 329, Janusk. 91 ff.

nackten Endlichkeit (in puris naturalibus), die aber die Hand der Erbarmung umkleidete. Und nun war sein Wille, und der Wille aller seiner Nachkommen gestellt zwischen den aufrührerischen Willen des Fleisches und die Stimme des Logos im Gewissen (und in der Offenbarung), die wie von der Erbarmung, so auch von dem Zorne Gottes (von der Schuld) Zeugniß ablegte. In dieser Verkehrung der ursprünglichen Ordnung war der freie Wille verkehrt; und es mußte demselben, auch mit Hilfe der Erlösungsgnade, schwer fallen, den Kampf der Unterwerfung des Fleisches und der Selbstunterwerfung unter Gott siegreich zu bestehen. Erst in diesem Kampfe kann von einer unmittelbaren Schwächung oder Kräftigung der Willensfreiheit die Rede sein, je nachdem dieselbe in wiederholten Acten den Kampf siegreich bestand oder unterlag. Durch wiederholte Nachgiebigkeit aber gegen das Gelüsten des Fleisches und der Selbstsucht mußte die Willensschwäche und Verkehrtheit immer größer werden, das Kapital der Schuld in der Menschheit immer furchtbarer anwachsen, immer dunkler die Nacht des Unglaubens und der Unwissenheit und Gewissenlosigkeit sich über das Geschlecht lagern.

Ueberdies ist die Freiheit *wesentliche Qualität* des Geistes, gehört zur Natur desselben. Eine *ursprüngliche, angeborne Schwäche* des freien Willens lehren, würde daher nichts Anderes heißen, als eine Schwäche des *Geistes selber*, und d. h. *eine apriorische Seinsminderung* desselben behaupten. Nun pflanzt sich ferner der Geist nicht durch Zeugung fort, sondern *Gott schafft* den Geist eines *jeden* Menschen und bewirkt die synthetische Einheit desselben mit der Leiblichkeit. Mit obiger Be-

hauptung wäre daher zugleich gesagt: daß Gott einen geschwächten und gebeugten, einen in sich selber, weil in seiner Freiheit, herabgekommenen Geist dem Leibe der Nachkommen Adams einschaffe.

Ist aber eine solche Annahme noch vernünftig?

Doch ich darf dem Hrn. Cl. nicht zumuthen, daß er sich auf vernünftige Argumente einlasse. Er weiset eine solche Zumuthung ausdrücklich zurück. Er will durchaus nicht von dem erhabenen und bequemen Sitze des Richters über G.'s Orthodoxie herabsteigen, und vernünftigen Gründen sein Ohr leihen. Aber ich darf ihn doch vielleicht daran erinnern: daß die Glaubens- und Vernunftwahrheiten, wenn sie einander zu widersprechen scheinen, mit einander vermittelt werden müssen. Auch Thomas von Aquin sagt: Nemo credit contra naturam, quia veritas veritati contradicere non potest, und Augustinus: Nemo credit nisi volens. Und ich darf ihm zumuthen, sich nicht auf bloße Worte zu steifen, sondern auf der Worte vernünftigen Sinn zu achten.

Was behauptet Günther, und was lehrt die Kirche von der Willensfreiheit der Nachkommen Adams?

Im VII. Briefe der Vorsch. II. sucht der Neffe den Nachweis zu liefern: daß von einer Erbschuld zu reden sei, weil „eine Depravation in der geistigen Sphäre des Menschen" vorkomme, die „auch die Willensseite, als Grundkraft in ihr, ergriffen habe, indem sie sich kundgebe in unwillkürlichen, instinctartigen Erscheinungen, d. h. in unvollkommener Persönlichkeit." S. 158.

Nach Abfertigung einiger Einwendungen von Seite des Rationalismus gegen „diese Infection des Willens (die verkehrte Richtung desselben)“ bemerkt er S. 161 f.:

„Das Wehe (der Ursünde) liegt vor Allem einerseits in der Aufhebung der ursprünglichen, der realen Vereinigung des Geistes mit Gott (nach dem und durch den factischen Widerspruch des Urmenschen von Seite seines Willens), und anderseits in dem Eintritte einer blos formalen Verbindung zwischen Gott und Geist (wie sie sich im Gewissen, als Reaction Gottes gegen jenen Widerspruch, kundgibt).“ Und nun fährt er fort:

„Aber auch gegen diese Reaction als Selbstbehauptung Gottes tritt eine neue Reaction des creatürlichen Willens ein, wie sich solche als Abneigung vom göttlichen und als Hinneigung zum creatürlichen Willen — kurz: als Selbstsucht, als sogenannter Hang zum Bösen, in unserem Innern vorfindet. Jenes wie Dieses wird sich vom Träger auf seine Nachkommen übertragen; und da der Mensch zugleich Geist und Natur in Verbindung ist, so wird sich jenes selbstische Streben in der einen Richtung eben so als Stolz, wie in der andern als Sinnlichkeit oder Genußsucht kundgeben. Und eben diese Inficirung des, wiewohl durch einen Creationsact in die Gattung eingetretenen, doch nach bereits entstandenen und nun auch für ihn bestehenden Gattungsverhältnissen eingetretenen Geistes, nach seinen zwei Grundkräften (der Receptivität und Spontaneität), vorzüglich aber die Depravation der letzteren in ihrem Verhältnisse zu Gott (die Verkehrtheit — perversio voluntatis) constituirt das subjective Moment

in der Erbsünde, das, wie bereits erwähnt, mit dem objectiven Momente (dem verletzten Willen Gottes unter dem Mißfallen desselben) das Wesen der Erbsünde vollendet, aus welchem der Brennpunkt Beider: die Schuld, als Form der Erbsünde, hervorbricht. Denn wie sich Gott den Urmenschen in seiner persönlich contrahirten Schuld als Gattungswesen denkt; so denkt der Allwissende auch jedes Individuum unter derselben Gattung mit jenem fortgesetzten Mißverhältnisse seiner Willensrichtung, sowohl vor aller als selbst in jeder persönlichen Entscheidung jenes verkehrten Willens. Mit einem Worte: Gott erschauet Jeden mit der Erbsünde."

Zu dieser Ansicht des Neffen von der Erbsünde bemerkt nun Günther (oder der Onkel) im VIII. Briefe S. 179 ff. *):

„Wird man ihr gleichfalls den obigen Vorwurf machen?" (nämlich der Geheimnißkrämerei, den unsere Zeit der christlichen Lehre von der Erbsünde fast in jeder Confession macht S. 178) „Von einer unmittelbaren Zurechnung auf positiver Basis im Sinne der Präexistentianer kann bei einem Anhänger des Creatianismus ohnehin keine Rede sein; eben so wenig von einer unmittelbaren Zurechnung auf blos negativer Basis — durch einen geheimen Willensact Gottes. Denn,

*) Der Kürze halber übergehe ich die Darlegung der Versuche der früheren Zeit, die kirchliche Lehre von der Erbsünde speculativ zu begründen, muß aber um des Verständnisses des Folgenden willen den Leser bitten, diese Darlegung (S. 171—79 der Vorsch.) selber nachzuschlagen.

wenn diese Basis auch kein positives Moment aufzuweisen hätte; so läge in ihr immer noch Stoff genug für eine mittelbare Zurechnung."

„Denn die geistige Creatur wäre in diesem Falle (d. h. ohne positive Momente) doch das nicht mehr, was sie gewesen durch Gottes ursprüngliche Setzung. Sie hätte demnach ihre creatürliche Armuth und arme Creatürlichkeit immer nur als ihr Werk sich zuzuschreiben (mag sie nun woher immer wissen: daß sie einst reich gewesen im Besitze des überreichen Gottes)."

„Allein selbst bei einer mittelbaren Zurechnung fragt es sich: ob diese ohne alles Geheimniß zu Stande komme?"

„Worin soll denn hier die Mittelbarkeit bestehen? Doch nur darin: daß das Hauptmoment der positiven Basis (die Störung in der Natur des Menschen) an dem Willen hafte und in der falschen Richtung desselben bestehe (d. h. in der Abkehr von Gott und in der Zukehr zur Creatur), folglich am Subjecte des Willens selber hafte. Diese Richtung des Willens ist es aber, die den Träger desselben als solchen schon unmittelbar (d. h. abgesehen von ihm als einem Abkömmlinge), mittelbar aber erst durch die Beziehung und den Zusammenhang mit seinen Stammeltern verschuldet; und zwar durch das gewöhnliche Räsonnement: „„Was dem Willenssubjecte zunächst, muß ihm auch rückwärts zugeschrieben werden, denn wo Strafe, da ist auch ein Vergehen, weil ohne dieses jene eine Ungerechtigkeit von Seite Gottes wäre.""

Daraus erfahren wir zugleich: Was den Adam zum eigentlichen Sünder (proprie und formaliter) gemacht haben soll. Nicht blos die perversio in actu, sondern die perversitas ex actu relicta, kurz: die Zuständlichkeit des Willens. Daher ist auch jene Verkehrung im Willensacte die actuelle Schuld im Gegensatze zur habituellen Schuld im Willenszustande genannt worden. Weil wir Alle nun denselben Zustand an uns vorfinden, so soll auch der Titel des Sünders im gleichen Sinne auf uns rechtskräftig übergehen."

„Diesem Schlusse nun liegt offenbar der Gedanke zu Grunde: alles Zuständliche am Willen ist verursacht vom Träger des Willens, wie bei Adam so bei uns; und hat zur Voraussetzung: daß fremder Wille keinen unmittelbaren Einfluß auf den Willen eines Anderen haben könne, ohne Vermittlung durch diesen letztern. Daher heißt es auch: Omnibus imputatur, quia omnes in lumbis Adae existentes in eo et per eum peccaverunt, cum ipse peccavit."

„Allein — der große Theologe (Bellarmin) hat sich doch nicht getraut zu sagen: cum eo peccavimus; was er auch als Creatianer nicht konnte. Was er aber sagte, mußte er als Traducianer sagen, da der Traducianismus seine volle Gültigkeit hat in Bezug auf das psychische Leben im Menschen; so wie anderseits der Creatianismus dieselbe Gültigkeit besitzt in Bezug auf den Geist des Menschen, und ohne Gültigkeit wäre, wenn er die schöpferische Thätigkeit Gottes bis auf

die Psyche als Princip der Leiblichkeit des Menschen ausdehnte." *)

„Dir aber — fährt G. fort — brauche ich es wohl nicht zu widerholen: daß eine tiefere Einsicht in den qualitativen Unterschied zwischen Geist und Seele dazu gehört (wie sie aber nicht von einem scholastischen Theologen als aristotelischen Psychologen zu erwarten ist), um in der Erklärung der Erbsünde der Versuchung von Seite des Traducianismus zu widerstehen; und ich verdenke es Dir nicht, wenn Du in den angezogenen Worten: in lumbis Adae existentes den momentanen Sieg des Traducianismus erblickst. Denn was in den Hüften Adams von uns Allen als Nachkommen vorräthig gewesen, ist eben nur potenziell (der Substanz) nach vorhanden gewesen; und selbst wenn wir nach der Einschachtelungs-Theorie als diminutive Individuen, als Infusorien existirt hätten; so hätten wir doch nicht in ihm und durch ihn gesündigt, als er sündigte; da das sündige Princip in ihm nicht die Psyche, sondern der Geist gewesen, der aber nicht von der Erde, sondern unmittelbar von Gott stammte, und daher auch nicht als gesteigerte Naturpsyche gedacht werden kann. Hier ist nun auch die Stelle, wo der Creatianer zum Geheimnißkrämer werden kann und muß, wenn er von gewissen Voraussetzungen nicht abläßt."

---

*) Das möge Hr. Cl. sich wohl merken in Beziehung auf seinen Dualismus von todter Materie und belebender Seele im Menschen! Dieser Dualismus ist unvereinbar mit der kirchlichen Lehre von der Erbsünde.

„Zu diesen gehört vor Allem die angeführte Zuständlichkeit des Willens, diese mag in einer einfachen oder zweifachen Verkehrtheit bestehen, dort als Zukehr zur Creatur, hier als Einkehr zugleich des Geistes in sich selber, wovon diese Selbstsucht, jene Genußsucht genannt wird; wiewohl nicht selten beide Abkehrungen mit dem Worte Concupiscenz bezeichnet werden."

„Denn es entsteht jetzt die Frage: Wie ist die Zuständlichkeit am Geiste Adams in meinen Geist übergegangen, da dieser doch nicht wie meine Leiblichkeit von ihm abstammt? Jener Zustand in Adam als habitus hat einen actus zur Voraussetzung, in mir aber nicht; da derselbe Zustand als aller Willensbethätigung vorausgehend angenommen wird. Ist vielleicht Gott, wie der Schöpfer meines Geistes, so zugleich der Urheber jenes Zustandes, und dies vielleicht nach einem Gesetze, das Er sich selber von Ewigkeit gegeben, unbeschadet seiner Heiligkeit; uns Menschen aber noch nicht geoffenbart hat?"

„Hat nun der Creatianer auf diese Fragen keine Antwort, so ist das Geheimniß aufgelegt; aber doch zu seinem Troste (wie er glaubt) von der Art zugleich: „„daß es ein seltenes Licht verbreitet über alle anderen Dunkelheiten des Lebens, z. B. wie neben der Heiligkeit Gottes das Elend der Menschheit bestehen könne?"" Er schmeichelt sich, dieses Wie zu begreifen unter Voraussetzung jenes unbegriffenen Wie. Denn jenes Elend müsse er jetzt, sagt er, als ein selbstverschuldetes ansehen. So begreift er aus demselben Grunde: „„Wie Gott jenes Elend so mißfällig sein könne, daß er den Träger desselben

sogar von der ewigen Seligkeit ausschließe; denn es ist ein verschuldetes."" Und fürwahr, ist einmal das Kamel verschluckt, so hat die Kehle mit Mücken ein leichtes Spiel."

„Auch gibt es der Trostgründe noch andere für den Fall, daß sich der Forschergeist des Creatianers nicht gleich beschwichtigen ließe. Sie sind gewöhnlich von der seit dem Sündenfalle angeborenen Unverträglichkeit des geistigen Auges mit dem Lichte hergenommen. „„Was wissen wir denn eigentlich im strengen Sinne?"" (fragt man). Und die Antwort ist: „„Wir wissen vom Ursprunge unserer Seele so wenig, wie von ihrem Wesen. Wir durchschauen auch das Geheimniß unseres Willens und unserer Freiheit nicht. Wir wissen sogar nicht, wie die Seele mit dem Leibe; wie wir mit unsern Erzeugern, und zuletzt mit Adam zusammenhängen.""

„So viel aber sollte jeder Theolog von Profession wissen, daß es unkatholisch ist zu glauben: daß die einzelnen Geister ebenso ein gemeinsames allgemeines Princip zu ihrer Voraussetzung haben, wie die einzelnen Naturindividuen in allen drei Reichen der Natur eine und dieselbe Substanz für sich voraussetzen, deren Besonderungen sie nur sind; ja daß es sogar unchristlich ist: Gott als den Weltgrund (mit oder ohne Transcendenz gleichviel) zu glauben, — und daß, wer weder b noch c sagen wolle, doch wenigstens a sagen müsse, wenn er überhaupt mitreden wolle. Wissen endlich sollte jeder Theologe so viel aus der Philosophie: daß es diese, so lange sie sich selber versteht, nun und nimmer mit dem Wie im eigentlichen Sinne zu thun habe. Und daß deshalb,

weil sie das Wie im Nexus zwischen Leib und Seele — zwischen Kind und Mutter nicht erschaue, nur der Ignorant von ihr behaupten könne: daß sie vom Nexus selber als solchem so viel wie Nichts wisse."

„Bei Andern aber kommt der Creatianismus selber in Mißcredit; er sinkt nämlich in das Reich der Hypothesen herab, unter denen er sogar eine schwache unter den stärkern ist. Und warum? Weil er von einem Kampfe zwischen dem sinnlichen und vernünftigen Principe spreche, der auch in Adam als natürlicher Vorgang eingetreten wäre; da es sich doch vor Allem darum handele: die Verkehrtheit des Willens als ursprünglichen und unnatürlichen Zustand zu erklären. „„Sollte (fragt man) diese Verkehrtheit sich eben so erklären lassen aus der nackten Endlichkeit des Geistes in seiner Stellung zu Gott, wie sich aus ihr der obige Kampf begreifen läßt? Dann wäre ja aber der Mensch, als endliches Wesen, an sich schon zur Sünde geneigt, und er würde dies nicht erst durch den Mißbrauch seiner Freiheit. Ja die göttliche Gnade hätte sodann auch kein anderes Geschäft im Menschen, als diese Opposition der Creatur zur Gottheit entweder zu entfernen, oder gar nicht ausbrechen zu lassen. Hat aber die Gnade eine andere Aufgabe, so ist auch der Mensch ohne dieselbe und vor der Verbindung mit ihr nicht willensverkehrt. Er kann es werden, und wird es leicht; aber im Momente seiner ursprünglichen Gesetztheit von Gott ist er es nicht.""

Und nun kommen jene Worte, in welchen Dr. Cl. die kirchliche Bestimmung von der Verkehrtheit des Willens geleugnet findet.

Ich aber frage Hrn. Cl., vorausgesetzt, daß er diese Stelle in ihrem ganzen Umfange von S. 185 — 191 gelesen: „Leugnet und verwirft Günther hier" die Verkehrtheit des Willens, als eine von der Sünde Adams herrührende primitive Zuständlichkeit der Nachkommen des Letzteren? Er leugnet sie nicht, sondern er leugnet nur: daß der Geist an sich und a priori einen verkehrten Willen haben könne. Und warum thut er das? Weil er als Katholik und als Philosoph Creatianer ist.

Demgemäß kann nämlich „die Verkehrtheit des Geistes nicht eine vor aller Freithätigkeit desselben sein." Denn es ist der Geist in seiner Gesetztheit aus Nichts so wenig ein a priori freithätiges als wollendes, weil noch gar nicht seiner selbst bewußtes Wesen, sondern er wird beides erst im Acte seiner Differenzirung, welche selber wieder für ihren Eintritt eine bestimmte Entwicklungsstufe des physischen Lebens des Menschen voraussetzt. Er kann also auch an sich, d. i. vor allem Wollen nicht willensverkehrt sein. Und da er für jeden Menschen unmittelbar aus der Hand des Schöpfers hervorgeht, so kann selbst auch in der primitiven unwillkürlichen Willensäußerung, in die er auf spätere Sollicitation eintritt, nicht ohne Anderes eine Abkehrung von Gott liegen.

Es wird ferner eine solche primitive und im Willen selbst gelegene Abkehr von Gott nicht von der Empirie bestätigt. Es setzt nämlich „die Willensabkehr des Geistes von Gott und dessen Willen den Gedanken von Gott und dessen Willen im Geiste voraus"; während dieser Gedanke nach Ausweis der Empirie in „inseparabelem" Zusammenhange mit dem „Ichgedanken" sich einstellt. „In dieser Art Verbindung aber liegt so wenig eine Abkehr,

daß der Geist vielmehr den ganzen Inhalt seines Selbstbewußtseins, als innere Gesetzgebung, in letzter Instanz auf Gott als Gesetzgeber beziehen muß." Und darin liegt zugleich für den freien Geist „die Aufforderung: den (natürlichen) Liebeszug (des Geistes zu Gott) auch praktisch zu bethätigen." In Uebereinstimmung hiemit sagt auch der Apostel: „Condelector legi secundum interiorem hominem; und es ergibt sich diese Wahrheit aus jener Verbindung des Gottes- und Selbstbewußtseins." (S. 185 f.)

Es befindet sich endlich der erbsündliche Mensch primitiv nicht im Zustande gänzlicher Gottverlassenheit und somit der bloßen Natürlichkeit, nackten Endlichkeit; so daß man auch hieraus die Willensverkehrtheit nicht ableiten kann. Dieser Zustand des Menschen, „bekannt unter dem Namen in puris naturalibus" ist nichts als „eine Fiction, d. h. eine hypothetische Annahme, um mittelst derselben Wirkliches denkbar zu machen". Sondern der primitive Zustand der Nachkommen Adams ist schon vermittelt durch den Eintritt des neuen Adam ins Geschlecht, also durch die Erlösungsgnade; und ist kein anderer als der „des Kampfes zwischen Geist und Psyche."

Dasselbe sagt G. in der (ebenfalls von Cl. citirten) Stelle der Lydia III. S. 93: „Der Ungehorsam hatte eine Veränderung in dem Wechselverhältnisse zwischen Geist und Natur im Menschen und außer ihm zur Folge, welches sodann die persönlichen Verschuldungen im Menschengeschlechte herbeiführte."

Und dieses Gott mißfällige Verhältniß zwischen Geist und Natur im Menschen „ist vorhanden vor allem Freiheitsgebrauche

im Träger jenes Zustandes", nicht aber die Verkehrtheit der Willensfreiheit an sich.

In diesem Zustande „begehrt das Fleisch gegen den Geist, aber auch der Geist gegen das Fleisch: beide sind einander entgegen." Das Begehren aber des Fleisches gegen den Geist ist das frühere und stärkere, weil das physische Leben im Menschen früher erwacht und zur Reife kommt als der Geist. Der Kampf zwischen beiden Principien ist daher so wenig, als die Ungleichheit desselben in dem vorherrschenden Siege der Natur über den noch unmündigen Geist zu umgehen. Aber diese Ungleichheit muß nicht und darf nicht bleiben. Und wenn es so bliebe, wie der Apostel sagt: daß das Gliedergesetz dem Gesetze des Geistes widerspräche, und diesen dem Gesetze der Sünde unterjoche; so geschieht es nur mit des freien Geistes eigener Zustimmung. Denn auch in ihm ist die Freude am inneren Gesetze ein naturgemäßer Vorgang, dem zu Folge er gegen das Fleisch begehrt, und zwar sehend, nicht blind, wie dieses gegen ihn begehrt. Allein — jenes Anderswerden zwischen den zwei Lebens- und Gedankenmächten im Menschen hangt von den Fortschritten in der Selbst- und Gotteserkenntniß ab, und von der Treue des Bekenntnisses derselben, d. h. von den Fortschritten des Gewissens und der Gewissenhaftigkeit."

Und „auf diesem Wege zu Beiden ist der Geist vom Anfange bis zu Ende nicht allein", d. h. befindet sich nicht in puris naturalibus, nicht im Zustande der Gottverlassenheit und Angewiesenheit blos auf sich, „denn Gott selber ist sein Begleiter. Und wie sich an das Wissen des Geistes von ihm selber der Gottesge-

danke, so schließt sich auch an die Stimme seines Gewissens das Wort Gottes, und an seinen Willen die Kraft Gottes an." (S. 86 u. 88 f.) Mit anderen Worten: die Nachkommen Adams als Gattungsindividuen erben nicht blos die Schuld Adams, sondern stehen auch unter dem Segen des Erlösers.

Wohl bemerkt Möhler (Symbolik IV. Aufl. S. 60 ff.): „Eine durch das ganze Mittelalter hindurch sehr gangbare ... Theorie war folgende: an sich und unmittelbar besteht die Erbsünde in der Beraubung der ursprünglichen Gerechtigkeit und ihrer Bedingung, des höheren göttlichen Princips, ohne daß der mit dem genannten Uebel Behaftete irgend ein die Natur des Menschen integrirendes Vermögen verloren, oder irgend eine böse Kraft überkommen hätte. Alle Söhne Adams werden vielmehr mit denselben natürlichen Vermögen und Anlagen geboren, mit denen Adam selbst geschaffen wurde, so daß sich der gefallene Mensch, die Erbsünde abgerechnet, in keinem anderen Zustande befindet, als dem der nackten Endlichkeit, der entblößten, auf sich zurückgebrachten, sich selbst überlassenen Natur, in keinem anderen Zustande mithin, als in welchem Adam selbst vor dem Falle gewesen wäre, wenn er sich nicht eines besonderen göttlichen Princips erfreut hätte. Das Ebenbild Gottes im Menschen ist daher auch geblieben.

„Da aber die ursprüngliche Gerechtigkeit Adams durch seinen Fall für ihn selbst und das ganze (in ihm sündigende und seine Schuld theilende) Geschlecht verloren ging, so war folgende Verschlimmerung auch der Natur, wie in ihm so in allen seinen Nachkommen, die mit ihm durch den so engen Geschlechtszusammen-

hang Eine moralische Person bilden, deren Schicksale also auch von dem seinigen nicht getrennt werden können, unvermeidlich. Mit dem Verluste der Gerechtigkeit, durch welche der Mensch Gott innig zugewendet war, trat nämlich nothwendig auch zugleich ein Zustand der Abgewandtheit von Gott ein: nicht mehr entschieden zu Gott hingekehrt, war Adam eben deshalb von ihm abgekehrt und darum an seinem Willen verkehrt. Diese sündhafte Beschaffenheit geht auf seine Nachkommen über, und die Erbsünde muß daher eigentlich beschrieben werden als ein die Willensverkehrtheit einschließender Verlust der uranfänglichen Gottgefälligkeit.

„Da überdies das dem paradiesischen Adam verliehene göttliche Princip es war, durch welches ebenso der Leib mit dem Geiste wie dieser mit Gott in Harmonie erhalten wurde, so gingen nach dem Falle auch der innere und der äußere Mensch schroff aus einander, und ein ungleicher Kampf zwischen beiden war eröffnet; denn jener trägt ja, ungeachtet seiner verkehrten Richtung, gleichwohl noch Gottes Bild an sich, kann sich eines geheimen Zugs nach Oben nicht erwehren, und will demselben wohl auch Folge geben: er will und will nicht, er will kraftlos und unmächtig: so daß der äußere, seiner Natur gemäß nach Unten ziehende, und das ihm Verwandte suchende Mensch im Ganzen ein entschiedenes Uebergewicht behauptet. War also in Adam mit dem Verluste seiner Gerechtigkeit eine verkehrte, gegen den Geist sich empörende, übermächtige Sinnlichkeit gegeben, so erbt sich auch diese fort; sie ist aber doch nicht als die Erbsünde selbst zu betrachten, da Sünde und Sündhaftigkeit überhaupt nur im Willen ihren Sitz

haben kann. Die verkehrte Sinnlichkeit ist eine unausbleibliche Begleiterin der Erbsünde, aber nicht sie selbst."

Es fügt aber Möhler hinzu: „Daß indeß diese Auffassung des Dogma der Erbsünde nicht selbst geradezu Dogma ist, ginge schon aus der weisen Zurückhaltung der Synode von Trient hervor, welche es verschmähte, sie aufzunehmen, wenn es auch der Geschichtschreiber dieser Kirchenversammlung, Pallavicini, nicht ausdrücklich sagte, und durch die Synodalverhandlungen bewiese. Sowohl Marheineke'n als Winer'n blieb daher der Geist der katholischen Kirche unbegriffen, und die Geschichte der Synode unbekannt, wenn sie dieses Theologumenon schlechthin als Kirchenlehre darzustellen geneigt sind."

Es wird daher auch erlaubt sein, eine von diesem Theologumenon abweichende Theorie zum Zwecke der Erklärung des katholischen Dogmas aufzustellen. Es wird erlaubt sein, zu sagen: der gefallene Mensch befinde sich, die Erbsünde abgerechnet, nicht im Zustande „der nackten Endlichkeit, der entblößten, auf sich zurückgebrachten, sich selbst überlassenen Natur", weil das Erbverdienst so wenig als die Erbschuld von dem gefallenen Menschen abgerechnet werden kann, indem der in ein Geschlecht sich fortpflanzende Adam ohne den neuen Adam und dessen Rückwirkung nicht denkbar ist. Es wird erlaubt sein, darauf aufmerksam zu machen: daß, wenn auch in Adam „mit dem Verluste der Gerechtigkeit ein Zustand der Abgewandtheit von Gott und darum eine Willensverkehrtheit eingetreten" sei, darum noch nicht folge: daß diese sündhafte Beschaffenheit auch auf seine Nachkommen übergehe, so daß die Erbsünde als ein diese (unmittelbare) „Willensverkehrtheit einschließender

Verlust der uranfänglichen Gottgefälligkeit" zu beschreiben sei. Denn die Willensverkehrtheit Adams, als Zuständlichkeit, war verursacht durch den freien Act seiner Willensabkehr von Gott, während sie bei seinen Nachkommen vorhanden sein soll vor aller Bethätigung ihres Willens. Oder kann jene Zuständlichkeit der Willensabkehr des Geistes Adams von Gott unmittelbar auf seine Nachkommen übergehen, da doch der Geist selber nicht (durch Zeugung) übergeht, sondern von Gott geschaffen wird? Oder, wenn dieses nicht, kann der geschöpfliche Geist, als solcher, ohne die heiligmachende Gnade, ohne Weiteres von Gott abgekehrt, und darum an seinem Willen verkehrt sein? Und — schließt der Verlust der uranfänglichen Gerechtigkeit nicht auch dann eine Willensverkehrtheit ein, wenn diese durch Relationen bedingt ist?

Es wird erlaubt sein, zu bemerken: daß, wenn zugegeben wird, daß der Geist, wegen seiner Gottebenbildlichkeit, sich „eines geheimen Zuges nach Oben nicht erwehren" könne, und „demselben auch Folge geben wolle"; und wenn hinzugefügt wird: „er will und will nicht, er will kraftlos und unmächtig", — doch unmöglich derselbe Geist zugleich wollen und nicht wollen, und unmöglich davon die Kraftlosigkeit und Unmacht seines Willens herrühren könne. Sondern nach dem Ausspruche des Weltapostels gibt es deshalb einen doppelten, einander entgegengesetzten Willen im Menschen, weil es einen Willen des Fleisches (der Psyche) und einen Willen des Geistes im Menschen gibt; und schreibt sich die Unmacht und Kraftlosigkeit des geistigen Willens im erbsündlichen Menschen daher, weil der fleischliche Wille „ein entschiedenes Uebergewicht behauptet." Und dieses Uebergewicht kann überwunden

werden, weil auch der gefallene Mensch nicht in nackter Endlichkeit dasteht, sondern „die Kraft Gottes sich an seinen Willen anschließt."

Es wird endlich erlaubt sein, dem Ausspruche gegenüber, daß „Sünde und Sündhaftigkeit überhaupt nur im Willen ihren Sitz haben können," und daß daher die „Erbsünde als ein die Willensverkehrheit einschließender Verlust" zu beschreiben sei, hervorzuheben: daß die Sünde als Schuld ein Verhältnißbegriff sei, und daß daher bei der Bestimmung des Wesens der Erbsünde in ihrem Unterschiede von der persönlichen Sünde das Verhältniß des Geistes nach Oben und nach Unten nicht zu übersehen sei.

Und so ist es denn auch Günther'n nicht zu verargen, wenn er einerseits in Uebereinstimmung mit der „im Mittelalter sehr gangbaren Theorie" lehrt, daß die „ursprüngliche Gerechtigkeit durch welche Adam Gott innig zugewendet war," für die Nachkommen verloren worden; und doch andererseits die Willensverkehrtheit derselben in anderer Weise ableite, als es nach jener Theorie geschah. Daß die Sünde Adams ohne Weiteres eine Willensverkehrtheit im Geiste der Nachkommen zur Folge gehabt habe, könnte nur dann behauptet werden, wenn man entweder zwischen dem Geiste der einzelnen Menschen und dem Geiste Adams ein ähnliches Verhältniß ansetzen wollte, wie zwischen der Leiblichkeit der Einzelnen und dem Stammleibe Adams besteht, wenn man also den Creatianismus gegen den Traducianismus vertauschte, oder wenn man eine Theilnahme jedes Einzelnen an der Selbstbestimmung Adams lehren und zu diesem Zwecke die Idee von der Präexistenz der Menschenseelen wieder ins Leben rufen wollte. Es kann vielmehr eine

Schwäche und eine Abkehr des geistigen Willens von Gott nur daraus gefolgert werden: daß derselbe 1) nicht mehr auf gleiche Weise in Gott gefestigt ist, als es Adams Wille durch die ursprüngliche heiligmachende Gnade war; und daß er 2) durch den emancipirten Willen des Fleisches angereizt und gar leicht verführt wird, auf sein Gesetz der Freiheit zu vergessen und in freiem Entschlusse den Willen Gottes zu übertreten.

In ersterer Beziehung bemerkt G. ausdrücklich: „Die Selbstheit ist in ihrer ursprünglichen Verknüpfung mit der absoluten Ichheit keine Selbstsucht zu nennen; sie verdient diesen Namen erst in der Losgerissenheit vom Absoluten und der Negation ihrer Rotation um dasselbe, um sich ausschließlich um ihre eigne Axe zu drehen; zu welchem Entschlusse und seiner Ausführung allerdings der nächste Grund in der Selbstheit (Ichheit) liegt, die auch zugleich der Quell aller Imputabilität ist.... Jene Selbstsucht ist zugleich Verkehrtheit und Unnatur." Das heißt doch mit andern Worten: In seiner Losgerissenheit oder Getrenntheit von Gott oder in jenem Zustande, in welchem an die Stelle der realen Geeintheit mit Gott (dem h. Geiste) die blos formale Verbindung zwischen Gott und Geist getreten ist, wie sie sich im Gewissen kundgibt, — in diesem Zustande geht von der Ichheit (Selbstheit) des Geistes eine stärkere Sollicitation aus zur freiwilligen Abkehr von Gott und zur Einkehr blos in sich oder zur Selbstsucht, als in dem paradiesischen Zustande möglich war. Deshalb kann und muß von einer Willensverkehrtheit der Nachkommen Adams die Rede sein. — In Beziehung auf den zweiten Punkt aber sagt G.: „Eine andere Verkehrtheit tritt ein

auf Sollicitation des sinnlichen Prinzips und seiner Triebe zur Selbsterhaltung, wenn der Geist die Zwecke desselben zu den seinigen erhebt auf Kosten der geistigen; so daß diese nicht mehr über jene herrschen, sondern vielmehr jenen dienen."

Hienach ist also zwar nicht der Wille des Geistes, wegen der fingirten Gesetztheit desselben in nackter Endlichkeit, in und aus sich selber a priori von Gott abgekehrt und schwach und gebeugt; wohl aber wird er in und wegen der durch Adams Schuld veränderten Relationen Gottes und der Physis zu ihm sollicitirt zu solcher Verkehrtheit und Schwäche.

Somit leugnet G. nicht, sondern behauptet ausdrücklich die Verkehrtheit des Willens; sie rührt daher, daß der creatürliche Geist sich a priori nicht in den ursprünglich von Gott gesetzten und gewollten, sondern in veränderten Relationen befindet. Diese verkehrte Stellung ist von unausweichlichem Einflusse auf den Willen, der eben darum selber ein verkehrter und geschwächter zu nennen ist.

Ebenso leugnet G. nicht, sondern lehrt ausdrücklich „eine Veränderung des ganzen Menschen, nach Leib und Seele, ins Schlimmere;" oder ist das keine Verschlimmerung dem Leibe nach, daß dieser, nicht mehr gehalten und getragen von dem geistigen Gesetze der Freiheit, dem blinden Triebe, den selbstsüchtigen Gelüsten und auch der Verwesung anheimfällt, und ist das keine Verschlimmerung dem Geiste nach, daß dieser statt in Gottes Huld zu leben und zu weben, unter dem Gesetze der Schuld steht und verlassen vom heiligen Geiste zur Selbstsucht, zu freiwilliger Abkehr von Gott hinneigt? Ist das keine Verschlimmerung dem Geiste nach, daß dieser, zugleich der ursprünglichen Herrschaft über den Willen des Fleisches

beraubt, den härtesten und mühevollsten, den gefährlichsten und selbst mit Hilfe der Erlösungsgnade nur schwer gelingenden Kampf kämpfen muß, um zu verhüten, daß das Licht der Augen sich ihm nicht trübe, die Kraft des freien Willens nicht erlahme und Bosheit nicht sein Herz umstricke?

„Geängstigt vom Bewußtsein der Schuld; der Geist losgerissen und herausgefallen aus seiner realen Gemeinschaft mit dem h. Geiste; der Leib dem Tode verfallen; nach Geist und Leib in den Knechtsstand versetzt: so wanderten Adam und Eva heraus aus dem Paradiese. Adam und mit ihm Jeder seiner Nachkommen ist nach Leib und Seele verschlimmert. Sobald das Menschenkind selbstbewußt wird und der Wille des Geistes sich bethätigt, tritt die Verschlimmerung dieses Willens hervor, welche theils (wie in den Nichtgetauften) Folge des Getrenntseins vom h. Geiste welcher allein nach Oben zieht, theils (wie bei allen Adamskindern) Folge des Gebundenseins an die erdwärts drückende und begehrliche seelische Leiblichkeit ist. Also — der freie Wille ist in Allen verkehrt, aber (diese Verkehrtheit kann sich nicht äußern) vor dem Eintritte des Selbstbewußtseins. Demnach ist die Verkehrtheit des geistigen Willens keine angeborene. Sie kann nur in dem Sinne als angeboren bezeichnet werden, als die Trennung vom h. Geiste und die begehrliche Verkehrtheit der Psyche, welche die geistige Willensverkehrtheit bei ihrem Eintritte bedingen, angeborene Zustände sind. Die Freiheit des Geistes, wer sieht das nicht ein, dauert, sobald sie da ist, nicht unverletzt fort."

Der Verf. des „Votums" aber schreibt S. 12 f.: „Nach unserm Dafürhalten wird das vitium animae von der Güntherschen

Schule auf anthropologischem Wege zureichend nachgewiesen; es wird gezeigt, wie der Vorsprung, welchen die Naturseite des Menschen durch ihre dem selbstthätigen Erwachen des menschlichen Geistes vorauseilende Entwickelung gewinnt, dem Geiste von vorneherein nicht Mehreres als die bloße Form des sittlich freien Wollens, die Wahlfreiheit, übrig lasse, während das Wollen als solches beim Eintritte des sittlichen Selbstbewußtseins bereits auf das Entschiedenste und Bestimmteste von dem Begehren nach dem Angenehmen gefangen genommen sei, der Geist also factisch schon unter der Herrschaft der vom erbsündlichen Sündenreize inficirten Naturpotenz stehe; ehe er noch eines freien Entschlusses fähig ist. Die „angeborne Verkehrtheit" des Willens, d. i. der Widerstreit desselben gegen die dem Geiste eingeborne bessere Ueberzeugung findet darin ihre genügende Erklärung; eben so seine „Schwäche," die eine nothwendige Folge der relativen Emancipation des Naturprincipes ist. Noch weiter zu gehen, und den Geist als solchen, abgesehen von dem seine normale Entwickelung hemmenden und störenden Verhältnisse zur Naturindividualität für verderbt zu erklären, wird ein Creatianist, wenn er auch nicht zu Günther's Schule zählt, sich nie verstehen, also auch dem Tadel des muthmaßlichen Traducianers Clemens nie beistimmen können."

Möchte es doch Hrn. Cl. gefallen, zu zeigen: wie vom Standpunkte des Creatianismus aus die Annahme möglich sei, daß der Geist als solcher, und abgesehen von seinen Relationen, ursprünglich „verkehrt" und „verderbt" und „geschwächt" sein könne? Günther hat nachgewiesen: daß, wenn der Geist „kein Fragment im Leben eines Princips, das sich zu einzelnen Geistern individua-

lisirt", sondern wenn er „als solcher Monade sei, wie das Princip der gesammten Natur, aber mit der Bestimmung, sich als Princip zu erfassen, und in der Selbsterfassung das unbedingte Princip mitzuerfassen", daß dann von einer apriorischen oder angebornen Verkehrtheit und Verderbtheit des freien Willens, als directer und unmittelbarer Folge der Sünde des Stammvaters, keine Rede sein könne. Möge nun Hr. El. den umgekehrten Beweis führen: daß man nämlich „die Verschlimmerung der Seele nach" in eine „ursprüngliche, angeborne oder habituelle Verkehrtheit und Verderbtheit des Willens und der Feiheit des Menschen, wenn auch nicht in eine gänzliche Aufhebung und Vernichtung derselben" setzen könne, ohne die Anschauung zu der seinigen machen zu müssen: „daß die einzelnen Geister eben so ein gemeinsames allgemeines Princip zu ihrer Voraussetzung haben, wie die einzelnen Naturindividuen in allen drei Reichen der Natur eine und dieselbe Substanz für sich voraussetzen, deren Besonderungen sie nur sind"; und damit zugleich die weitere Anschauung: daß „Gott der Weltgrund (sei's mit, sei's ohne Transcendenz, gleichviel)", und nicht der Weltschöpfer (nach christlicher Lehre) sei!! Das aber läßt sich begreifen: daß, wer den Dualismus von Geist und Natur so bestimmt, daß alles Leben des Menschen unmittelbar Geist ist, sein Fleisch aber ein Todtes (bei welcher Ansicht der Creatianismus seine Gültigkeit verliert), auch die Verderbtheit des gefallenen Menschen unmittelbar und ursprünglich in den Willen des Geistes verlegen muß. Versteht man aber unter Seele (oder dem gesammten bewußten Leben) des Menschen die synthetische Ineinssetzung von

Geist und Psyche, als zweier Lebensprincipien; so wird jene Verderbtheit der Seele nach aus den Relationen der endlichen Lebensprincipien zu einander und zum unendlichen Principe abgeleitet werden müssen.

Ist aber auch diese Ableitung vereinbar mit den dogmatischen Bestimmungen der Kirche? Fragen wir daher schließlich, welches die wirkliche Lehre der Kirche von der Erbsünde sei?

Hr. Cl. hat nicht die Gewissenhaftigkeit eines Möhler gehabt, die Kirchenlehre rein und ungetrübt von Schulansichten darzulegen, sondern er hat sie hier, wie fast überall, mit seiner Schulanschauung verquickt.

Möhler aber sagt: „Die Lehre der katholischen Kirche von der Erbsünde ist höchst einfach, und läßt sich auf folgende Sätze zurückführen. Adam verlor durch die Sünde seine ursprüngliche Gerechtigkeit und Heiligkeit, zog sich durch seinen Ungehorsam das Mißfallen der Strafgerichte Gottes zu, verfiel dem Tode, und wurde überhaupt in allen seinen Theilen, sowohl dem Leibe als der Seele nach, verschlimmert. Dieser sein sündhafter Zustand geht auf alle seine Nachkommen über und zwar vermöge der Abstammung von ihm, mit der Folge, daß Niemand durch sich selbst im Stande ist, nicht einmal mit Hilfe des vollkommensten, ihm von Außen dargebotenen Sittengesetzes, selbst nicht des im alten Bunde geoffenbarten, Gott wohlgefällig zu handeln, und in anderer Weise gerecht vor ihm zu werden, als allein durch das Verdienst Jesu Christi, des einzigen Mittlers zwischen Gott und den Menschen. Wird nun zu dem Gesagten noch hinzugefügt, daß die Väter von Trient die Freiheit, obwohl sie selbe als sehr geschwächt darstellen, auch dem gefallenen

Menschen noch beilegen, und deshalb lehren, daß nicht alles religiös-sittliche Thun desselben nothwendig Sünde, wenn gleichwohl auch nie aus sich und durch sich gottgefällig und irgend vollkommen sei, so haben wir Alles und zwar in der symbolischen Form mitgetheilt, was streng als Kirchenlehre festzuhalten ist." Symb. VI. Aufl. S. 55 f.

Die Kirchenlehre bestimmt: daß die Freiheit verletzt, resp. in Beziehung auf ihre Kraftäußerungen geschwächt sei — liberum arbitrium . . . viribus attenuatum et inclinatum; l. a. vitiatum; libertas non illaesa. — Von einer eigentlichen Verkehrtheit (perversitas) des Willens, die nicht ohne den freien Act der Willensverkehrung (perversio in actu) von Seite des Trägers jener gedacht werden kann, ist keine Rede. Und ebensowenig wird in irgend einer symbolischen Schrift der Kirche gesagt, woher jene Verletzung der Freiheit rühre; und die Theologen haben bis auf den heutigen Tag hierüber noch nicht sich geeinigt. Es kann daher auch Günthern so wenig verwehrt werden, dieselbe aus der durch die Sünde Adams veränderten Beschaffenheit der Relationen des Geistes abzuleiten, als ähnliche Erklärungsversuche auch den Scholastikern nicht verwehrt waren.

So sagt Bellarmin de gratia primi hom. c. 5: „Non deterior est humana natura, si culpam naturalem detrahis, neque magis ignorantia et infirmitate laborat, quam esset et laboraret in puris naturalibus condita; und Corruptio naturae non ex alicuius doni naturalis carentia, neque ex alicuius malae qualitatis accessu, sed ex sola doni supernaturalis ob Adae peccatum amissione profluxit. Quae sententia communis

est doctorum Scholasticorum veterum et recentiorum." Vgl. Vorsch. II. S. 176 ff.

Anselmus: . . . iniustitiam non aliud esse asserimus, quam privationem iustitiae. De casu diaboli. c. 5.

Petrus Lombardus: . . . caro ipsa, quae concipitur in vitiosa concupiscentia, polluitur et corrumpitur: ex cuius contactu anima cum infunditur maculam trahit, qua polluitur et fit rea, id est vitium concupiscentiae, quod est originale peccatum. II. d. 31. C.

Verbinden wir Beider Ansicht mit einander, so wird die Verschlimmerung des Willens aus dem durch die Sünde Adams gesetzten Verhältnisse des Geistes nach Oben und nach Unten, zu Gott und zum Fleische, von ihnen abgeleitet.

Der h. Thomas neigt allerdings dazu hin, eine directe und positive Verwundung des Willens anzunehmen, denn er spricht von einer aversio voluntatis a Deo. Allein hiebei ist einerseits nicht zu übersehen, daß Thomas mit seinem Dualismus die beiden Willen im Menschen in der Betrachtung nicht scharf aus einander hielt, und daher vom Willen überhaupt prädiciren mußte, was unmittelbar nur von dem Verhältnisse des Willens des Geistes zum Willen des Fleisches gilt; anderseits, daß er jene aversio aus dem Verluste der ursprünglichen Gerechtigkeit und aus der concupiscentia, also aus der veränderten Stellung des Geistes ableitete, vgl. Summa I. 2. qu. 82. art. 3. Wenn er daher von einer deordinatio naturae (sicut autem peccatum actuale consistit in deordinatione actus, ita etiam peccatum originale consistit in deordinatione naturae), von einer deordinatio virium a fine, von

einer corrupta dispositio, einer destitutio ipsius voluntatis ab illa rectitudine ad finem, quam habuit in institutione naturae spricht, so bemerkt er auch: Causa autem huius corruptae dispositionis, quae dicitur originale peccatum, est una tantum, scil. privatio originalis iustitiae, per quam sublata est subiectio humanae mentis ad deum. Summa I. 2. qu. 82. art. 2. Und p. II. 1. qu. 85. art. 3: Originalis iustitia subtracta est per peccatum primi parentis. Ideo omnes vires animae remanent quodammodo destitutae proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem, et ipsa destitutio vulneratio naturae dicitur. Vgl. Vorsch. II. S. 176 ff.

Duns Scotus aber setzt die Erbsünde in den bloßen Verlust der ursprünglichen Gerechtigkeit: Peccatum originale non potest esse aliud quam ista privatio . . . et hoc modo, i. e. per carentiam iustitiae originalis, quae erat sicut fraenum, cohibens ipsam (voluntatem) . . . non positive, sed per privationem, fit prona ad concupiscendum immoderate delectabilia. II. dist. 32.

Die vorherrschende Ansicht der Scholastiker überhaupt war keine andere, als: peccatum origenis esse carentiam doni supernaturalis, ipsa hominis natura integra permanente. Das heißt freilich, das Moment der Schuld in der Erbsünde nur negativ, nicht auch positiv bestimmen *).

---

*) Es ist in dieser Definition der Einfluß des Anselm'schen Satzes nicht zu verkennen: daß nur die Gerechtigkeit etwas (Positives), die iniustitia aber nichts (nihil) oder die privatio iustitiae sei.

Was hat nun die Kirche gethan? Sie hat zwischen den Thomisten und Scotisten nicht entschieden. Pallavicini in seiner Histor. Conc. Tr. VII. 10. sagt: Hic vero admonuerunt Legati, ne quid certi statuerent de natura ipsa originalis peccati, de qua Scholastici discordant; nec enim Synodus collecta fuerat ad decidendas opiniones, sed ad errores recidendos. Das Conc. Trid. erklärt daher nur: totum Adam secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse; Adae praevaricationem eius propagini nocuisse . . . et peccatum, quod mors est animae, in omne genus humanum transfudisse. Sess. V. 1. 2. . . tametsi in eis liberum arbitrium minime extinctum esset, viribus licet attenuatum et inclinatum. Sess. VI. 1. Der Mensch ist aber eine (synthetische) Einheit, deren Relationen den freien Willen nicht unberührt lassen können; daraus erklärt sich die „Schwächung" und „Beugung" der Kräfte des letzteren.

Bestimmter spricht sich der Catech. Rom. aus, wenn es p. IV. c. 12. q. 4 heißt: miserum hominum genus non solum bona iustitiae originalis amisit . . . sed etiam insitum in animum praecipuum virtutis studium obscuravit . . . neminem per se salutariter sapere, sed omnes ad malum esse propensos. Aber auch aus diesen Worten wird Hr. Cl. seine theilweise Aufhebung und Vernichtung der Freiheit, und Verkehrtheit des Willens als solchen, d. h. abgesehen von seinen Relationen nimmer beweisen können.

An sich, d. h. abgesehen von dem veränderten Verhältnisse zur Physis und zu Gott, ist die Freiheit vor allem Mißbrauche

derselben von Seite ihrer Träger so unverletzt als der Geist selber: sie ist Wahlfreiheit. In diesem Sinne sagt Irenaeus IV. 37. 2: Ἐπειδὴ οἱ πάντες τῆς αὐτῆς εἰσι φύσεως, δυνάμενοί τε κατασχεῖν καὶ πρᾶξαι τὸ ἀγαθὸν, καὶ δυνάμενοι πάλιν ἀποβαλεῖν αὐτὸ καὶ μὴ ποιῆσαι. . . Und Cyprian de Or. Dom. p. 145: Cum corpus e terra et spiritum possideamus e coelo, dum spiritus coelestia quaerit, caro terrena concupiscit.

Eben so erblickt der Apostel Paulus im Geiste die Kraft und das Gesetz des Guten: Cum enim gentes, quae legem non habent, naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt, ejusmodi legem non habentes, ipsi sibi sunt lex; qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis testimonium reddente illis conscientia ipsorum, et inter se invicem cogitationibus accusantibus, aut etiam defendentibus. Rom. II. 14 s. Dico autem: spiritu ambulate, et desideria carnis non perficietis. Caro enim concupiscit adversus spiritum; spiritus autem adversus carnem: haec enim sibi invicem adversantur, ut non quaecunque vultis, illa faciatis. Gal. V. 16 s.

Und Jesus der Sohn Sirach sagt: „Si volueris mandata servare, conservabunt te, et in perpetuum fidem placitam facere. Apposuit tibi aquam et ignem; ad quod volueris, porrige manum tuam. Ante hominem vita et mors, bonum et malum; quod placuerit ei, dabitur illi.“ Eccl. XV. 16—18. Die freie Entscheidung ist also in jedes Menschen Hand gelegt, — versteht sich: für's Gute mit Hilfe der Erlösungsgnade; wie auch Augustinus bemerkt: Peccato Adae liberum arbitrium de hominum natura periisse non dicimus sed . . ad bene pieque vivendum non

valere, nisi ipsa voluntas hominis Dei gratia fuerit liberata. C. duas epp. Pel. II. 9. Wer sieht aber nicht zugleich auch: daß jene Reinheit der Wahl zwischen Gutem und Bösem (das reine Entweder-Oder des freien Wahlactes) wie Adam sich derselben deshalb erfreute, weil alle Beziehungen seines Geistes der ewigen Idee vom Menschen als Synthese, wonach der Wille des Fleisches dem Willen des Geistes, dieser aber dem Willen Gottes (durch die Kraft des Letztern) untergeordnet war, entsprachen, — in den Nachkommen nicht mehr vorhanden ist? Und zwar darum nicht mehr vorhanden ist, weil jene Beziehungen nicht mehr der ewigen Idee Gottes wie der vollkommen durchgeführten Synthesis entsprechen. Und wer sollte beanstanden: Diesen Verlust der ursprünglichen Reinheit des freien Wahlactes als eine Verwundung oder Verschlimmerung, resp. als eine Schwächung und Beugung und als eine Verletzung der Freiheit anzuerkennen?

Die Hauptsache aber ist und bleibt die Schuld in ihrer Vererbung; und deshalb schließe ich diesen Brief mit dem Glaubensbekenntnisse Günthers in Peregrins Gastmahl S. 358 f.:

„Die eine Schuld ist das Product des mit Freiheit verletzten Huld- und Liebesverhältnisses, das Gott mit der Creatur eingegangen ist." . . .

„Der Uebel größtes ist die Trennung des Geistes von Gott, der ewige Tod; denn die Coordination der Creatur mit Gott, durch die Negation der Subordination ihres Willens unter den Willen der reinen Liebe, muß Gott auf reale Weise ewig negiren, weil er Gott ist, der als solcher der Creatur nie bedurfte und sie doch setzte; weil Er auch gegen die Creatur Liebe werden

wollte, wie er die Liebe schon an und für sich in seiner Dreipersönlichkeit ist.

„Ich bekenne jene Schuld, wie dieses Uebel (als Folge jener), als die eine Erbschuld mit ihrem Erbübel — dem geistigen und leiblichen Tode, wovon dieser nur die nothwendige Ausbildung von jenem ist; da die Natur in ihrer Verbindung mit dem Geisterreiche an den Geist nur zu dem Ende angewiesen ist, um sich in der Ehe mit dem Geiste zu vollenden, wie dieser sich selber nur in dem Liebesverkehr mit Gott vollendet, mithin mit ihrer Vollendung auf fremde Vollendung angewiesen ist."

„Ich erkenne Schuld und Strafe als Ererbliches, aber nur in dem Reiche der Menschheit, insofern diese (als dynamisch-organische Einheit von Geist- und Naturleben) ein Gattungswesen ist. Denn nur in einem solchen ist der Urmensch als Anfänger seines Geschlechtes zugleich dessen Repräsentant, insofern er, wiewohl selber ein Theil, doch auch zugleich ein Ganzes, d. h. Theilganzes und Ganztheiliges ist."

„Gott selber aber würde der ewigen Idee, die er vom Menschen als Theilorganismus der Weltcreatur hat, widersprechen, wenn Er den Nachkommen des Urmenschen anders als unter der Idee des Ganzen ins Dasein treten ließe, d. h. ihn von dem Schicksale des Ganzen im Urmenschen als exemt und exlex behandelte."

Sollte aber Hrn. Cl. die dargelegte Günther'sche Verschlimmerung der Freiheit nicht genügen, sollte er im Gegentheil darauf beharren, daß dieselbe in einer, „wenn auch nicht gänzlichen", doch theilweisen „Aufhebung und Vernichtung

der Freiheit" bestehe; so muß ich ihm die Worte G.'s als Spiegel vorhalten: „Diese speculativen Theologen müssen von den Geisteskräften des Menschen in der That keine andere Vorstellung haben, als von den Samenkörnern eines Mohnkopfs, dem freilich, wenn er in seiner Ueberreife Sprünge bekommt, alle Kräfte und Körner ausgerüttelt werden können, so, daß er als leerer und armer Kopf und Tropf dasteht, der sich nicht einmal mehr anfüllen läßt." Vorsch. II. S. 127.

VII. Brief.

Erlösung, Menschwerdung und Ausgießung des h. Geistes.

Lieber Freund!

Es gibt Probleme in der Wissenschaft, bei denen dem ernsten Forscher zu Muthe ist, als schallte ihm jene warnende Stimme entgegen, die aus dem flammenden Dornbusche gerufen: Zieh deine Schuhe ab, denn der Ort, den du betreten willst, ist heilig! Solch ein Problem — und zwar mehr als jedes andere — ist die Frage nach dem Opfer der Genugthuung für die Sünde der Welt.

Dieses Problem entweiht haben — welch ein ungeheurer Vorwurf! Und doch erhebt Clemens diesen Vorwurf gegen Günther in der leichtfertigsten Weise!!

Günther soll im offenen Widerspruche zur Kirchenlehre den wissenschaftlichen Nachweis zu liefern bemüht sein, daß die Genugthuung im Erlösungswerke lediglich von dem Menschensohne, nicht von dem Gottmenschen, geleistet worden sei und nur von jenem geleistet werden konnte. Wie? — sagen denn nicht zahllose Stellen in Günthers Schriften das gerade Gegentheil?

Ich blätterte im 2. Bande der Vorschule und fand: „Das Majestätsverbrechen der Sünde konnte nur gesühnt werden durch die Dazwischenkunft einer Person in der Gottheit, und durch die Verbindung derselben mit dem Menschensohne Jesus von Nazareth."

„Der Logos Gottes, durch den Alles gemacht ist, was gemacht ist, ist es, durch welchen Alles wiederhergestellt wird, was durch ihn ursprünglich gesetzt worden (wenn es restaurabel ist)." S. 129.

„Die Gattung hat zuerst im Gottmenschen genug gethan." S. 442.

„Wie die Erlösung die Genugthuung als absolute Bedingung, so setzte diese die Gottheit und Menschheit in der Person des Erlösers als gleiche Bedingung voraus." S. 289.

„Wie die alte Schule das göttliche, so hat die neue Schule das menschliche Element in der Person des Weltheilandes und in Seinem großen Erlösungswerke eben so allseitig zu erheben, und zwar ohne Veruntreuung des bereits Gewonnenen." S. 301. vgl. 302 f.

„Die Incarnation des Logos" ist „das Fundament der Erlösung." S. 371.

Eben wollte ich die „Süd- und Nordlichter" aufschlagen, um auch aus diesem Werke Günthers ohne langes Suchen Belege dafür zu liefern, welch himmelschreiendes Unrecht ihm durch Clemens angethan worden; da war es mir, als ob ich Dich unmuthsvoll ausrufen hörte: Was nützen derlei aus dem Zusammenhange gerissene Stellen, wenn auch in noch so großer Zahl? Hat Cl. ihnen gegen-

über nicht immerhin das leichte Spiel, sie als naive Selbstwidersprüche zu verschreien? Lass' also von dem Versuche diesen leidenschaftlichen Gegner seines Unrechtes zu überzeugen, lieber ganz ab, und wende Dich zu dem durch kein Parteieninteresse geblendeten Theil wissenschaftlicher Katholiken, Günthers Lehre von der Genugthuung im Zusammenhange klar und deutlich ihnen darlegend.

Und ich konnte nicht umhin, dieser Mahnung zu gehorchen und eine solche Darlegung im Nachfolgenden zu versuchen.

Die Hauptaufgabe des speculativen Dogmatikers, welcher über die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung eine Verständigung herbeiführen will, ist, wie Dieringer und mit ihm Cl. meint, zu zeigen, „daß nur ein der göttlichen Natur theilhaftiger Erlöser ein vollkommen äquivalentes, die Fülle der Gnade erwerbendes Versöhnungsverdienst zu setzen vermöge. So habe ich (sagt Dieringer) es in meinem Lehrbuche gehalten; so haben es alle mir bekannten katholischen Dogmatiker gehalten, so haben die Scholastiker, so die Kirchenväter es gehalten. Es ist mir wenigstens kein einziger Theologe vom kirchlichen Ansehen bekannt, dessen Grundanschauung eine andere wäre."

Günther dagegen ist der Ansicht: daß, was die alte Schule ausgiebig geleistet habe, die neue Schule nicht mehr zu leisten brauche; sondern, daß heute die Hauptaufgabe des Dogmatikers darin bestehe, „ohne Veruntreuung des bereits gewonnenen Verständnisses", dasjenige hinzuzufügen, was von der alten Schule, sei's theilweise, sei's ganz, übersehen worden sei.

Aber, gibt es denn ein solches Moment, welches in der Erlösungstheorie der alten Schule vernachlässigt worden ist?

Wir wollen sehen!

Zunächst und überhaupt, lehrt G., sei es die Aufgabe der speculativen Theologie in Beziehung auf das Erlösungswerk: die ewige Idee Gottes von der Creatur, und insbesondere jenes Moment in dieser Idee aufzusuchen, wodurch Ihm eine Erlösung des gefallenen Menschen ermöglicht sei. Denn Gott „müßte aufhören, seine eigene Totalidee vom Nichtich zu respectiren" (Süd- und Nordl. S. 224), müßte also mit sich selbst in Widerspruch treten, wenn Er seine Creatur im Widerspruche mit ihrer Idee (und also ihrem Gesetze) behandeln wollte. Oder, wie es in der Vorsch. II. S. 346 heißt: „Hat die Creatur sich nicht selber gemacht, so ist die Ordnung in ihr Wille Gottes außer ihr; und Gott kann nun seinem realisirten Willen nicht widersprechen." Und S. 330: „Gottes restaurirender Wille kann nicht mit dem Resultate seines schöpferischen Willens (und so Gott mit sich selber) in Widerspruch gerathen." Mit dieser „Widerspruchslosigkeit Gottes steht und fällt Seine Willensheiligkeit." Vgl. S. 262.

Demgemäß habe der speculative Theologe sein Augenmerk nicht blos auf Gott und Gottes Allmacht, sondern auch auf das, was der Allmächtige schöpferisch gesetzt, auf die Weltgesetze zu richten. Handelt es sich ja doch um die philosophische Begründung eines positiven Dogmas (des Dogmas von der Genugthuung durch einen Gottmenschen).

„Alle philosophische Begründung aber ist Selbstverständigung, die als solche eben so sehr die tiefste Erkenntniß des Subjects, als die umfassendste des Objects voraussetzt, da jede speculative Erkenntniß nur das Resultat ist von der innigen Wechseldurchdringung und Ausgleichung jener beiden Momente." Vorsch. II. S. 123.

Das Subject aber, dessen Erkenntniß eine Reconstruction des menschlichen Selbstbewußtseins verlange, dies sei es eben, was von der alten Schule nicht gründlich genug gewürdigt worden, weshalb die neue das Versäumte nachzuholen habe. Ein wichtiges Moment, das später näher beachtet werden wird.

Indem nun G. beide in der Erlösungsthat wirksame Momente, das objective und das subjective, ins Auge faßt, wird es ihm gewiß: daß zwar nur der Logos sein Werk, nachdem die Endabsicht desselben zerstört worden, wieder herstellen könne; daß er es aber nicht ohne Weiteres könne, nicht ohne mit dem Sohne des Menschen in persönliche Einigung zu treten, da, was durch die freie That des Menschen verdorben, nicht mit Umgehung der freien Menschenthat wieder gut gemacht werden könne. Peregrin S. 395—97. Vorsch. II. S. 371 f. 254.

An der letzteren Stelle (S. 254) heißt es: „Vom Standpunkte der Creationstheorie aus tritt Christus nach Gesetzen in die Weltgeschichte ein; aber dieselben sind so wenig eigentliche Entwickelungsgesetze der Natur Gottes als der bloßen Menschheit; sondern sie sind das Resultat aus dem dynamischen Lebensver-

verkehre zwischen Gott und der Menschheit. . . ." Demgemäß bekennt sich G. zu dem Ausspruche des h. Augustinus: „Ipsa natura suscipienda erat, quae liberanda." De vera relig. c. 16; so wie zu dem Ausspruche des h. Irenaeus III. 18. 7: Εἰ μὴ ἄνθρωπος ἐνίκησεν τὸν ἀντίπαλον τοῦ ἀνθρώπου, οὐκ ἂν δικαίως ἐνικήθη ὁ ἐχθρός. Πάλιν τε εἰ μὴ ὁ θεὸς ἐδωρήσατο τὴν σωτηρίαν, οὐκ ἂν βεβαίως ἔσχομεν αὐτήν. Καὶ εἰ μὴ συνηνώθη ὁ ἄνθρωπος τῷ θεῷ, οὐκ ἂν ἐδυνήθη μεταςχεῖν τῆς ἀφθαρσίας. *) —

Ja — das Majestätsverbrechen (dieser „furchtbare Charakter der Sünde") konnte nach G., wie bereits angedeutet worden, „nur gesühnt werden durch die Dazwischenkunft einer Person in der Gottheit, und durch die Verbindung derselben mit dem Menschensohne Jesus von Nazareth." Deshalb ist nach G.

---

*) In der Note zu S. 364 heißt es: „Merkwürdig ist folgende Aeußerung des Athanasius über die Nothwendigkeit einer Incarnation (sermo 3 contra Arianos): Poterat sine ullo adventu Christi solummodo loqui Deus et solvere maledictionem. — St. Augustinus sagt doch wenigstens (l. 13. de Trin.): Non alium modum possibilem Deo defuisse (cuius potestati cuncta aequaliter subiacent), sed sanandae nostrae miseriae convenientiorem modum non fuisse. — Nach solchen Vorgängen (die auf einem nicht berechtigten Unterschiede zwischen formaler und realer Möglichkeit beruhen) darf man sich über den Eintritt einer Theorie der Incarnation, wie die des Duns Scotus, nicht mehr wundern, nach welchem letztere blos das Werk der Willkür war, das sich freilich mit der nominalistischen Grundlage seiner speculativen Theologie so wenig reimte, als die Idee der creatürlichen Willensfreiheit, die er mit gleicher Inconsequenz vertheidigte." Vergl. Eur. u. Het. S. 232 f.

auch „jener (nach der Trennung des h. Geistes vom Urmenschen durch den Logos wieder angeknüpfte) lebendige Verkehr Gottes mit der Menschheit in der Thatsache des Gewissens als Anticipation der Erlösung, d. h. als Rückwirkung des zweiten (mit dem Logos geeinigten) Adams oder Erlösers auf den ersten Adam und seine Nachkommen anzusehen, — wenn diese Ansicht überhaupt möglich ist. Sie ist es aber, da vor Gott dem Allwissenden alle Zeiten der Weltgeschichte nur eine Gegenwart sind. — Und so kam es, daß der Logos Gottes, durch den Alles gemacht ist, was gemacht ist, und durch den auch Alles wiederhergestellt wird, was durch Ihn ursprünglich gesetzt ward (wenn es restaurabel ist), der da auch erleuchtet Jeden, der in diese Welt kommt, diesen Erleuchtungsverkehr mit der Menschheit nur durch den Hinblick auf Jenen unter den Nachkommen Adams dem Fleische nach einleiten konnte, der da die Freiheitsprobe anders bestand, als der Urmensch, sein Urvater dem Fleische nach." Vorsch. II. S. 128 f.

Es lehrt also G.: daß nur „eine Person in der Gottheit", und zwar diejenige, durch welche Alles geschaffen ist, der Logos, das Geschaffene wiederherstellen könne, daß er es aber nicht könne mit Umgehung der Menschheit, sondern nur in persönlicher Verbindung mit dem Menschensohne Jesus von Nazareth." Nur der Logos kann es von Anbeginn auf sich nehmen, den Erlösungsrathschluß des Vaters auszuführen, nicht ein bloßer Mensch; nur der Logos kann durch diese Uebernahme dem Hinfalle des Menschen an den Tod wehren und eine Geschichte der gefallenen Menschheit begründen; nur er kann gleich nach dem Sündenfalle „den

dynamischen Verkehr zwischen Gott und der Menschheit" wieder anknüpfen, und als das Licht in der Finsterniß leuchten; aber er würde es nicht können, es würde der Logos nicht das von Ewigkeit geschlachtete Opferlamm sein können, wenn nicht, der Idee Gottes von der Menschheit gemäß, ein Nachkomme Adams gesetzt werden könnte, der in hypostatischer Einigung mit dem Logos die Freiheitsprobe anders besteht, als der Urmensch.

Das ist es, was G. lehrt, nicht aber, daß ein bloßer Mensch, ohne die persönliche Einheit mit dem Logos, genugthun könne.

Was nämlich bei der vom Logos thatsächlich begonnenen und durch die Zeiten herab fortgesetzten, in der Fülle der Zeiten aber vollbrachten Erlösung nicht umgangen werden kann, ist das Gesetz desjenigen, das restaurirt werden soll, das Gesetz der menschlichen Persönlichkeit, deren allseitige und gründliche Erkenntniß der alten Schule (wie gesagt) nicht gelungen ist und nicht leicht gelingen konnte.

Beachtet man dieses Gesetz, so zeigt sich sogleich eine Verschiedenheit zwischen dem reinen Geisterreiche und der Menschheit. Ja diese Verschiedenheit ist derartig, daß in ihr gerade die Erlösbarkeit der letztern und die Unerlösbarkeit der ersteren begründet erscheint.

Wodurch aber stellt sich diese Verschiedenheit des reinen Geistes und des Menschen heraus? Durch Betrachtung „einerseits des durchgeführten Gegensatzes zwischen Natur- und Geist, anderseits des Geschlechtslebens im Naturreiche." S. 129.

Es steht nämlich „das Geisterreich als ein vollendetes und gegebenes Ganzes in der Totalität von persönlichen Substanzen, dem Naturreiche als einem werdenden Ganzen von unendlichen Individuen aus einer und derselben Substanz gegenüber. Eine Entwickelung des Geisterreiches mittelst Zeugungsprocesses widerspricht der Idee vom Geiste als der freien Creatur, und ihrem Selbstbewußtsein (kraft jener Freiheit) als der vorzugsweise göttlichen Form im creatürlichen Dasein. In der Menschheit aber, als der Synthese von beiden Reichen des Alls, ist es anders. In ihr ist Entwickelung mittelst Zeugung in Folge ihres Antheils am Naturleben; — in ihr ist keine Entwickelung mittelst Zeugung, insofern der Geist zum Geiste in keinem Geschlechtsverkehre steht. Wenn aber demungeachtet die Gattung sich als Menschheit in der Zeit fortsetzen soll; so muß im Zeugungsacte der Geist mittelst Creation, als unmittelbare Position Gottes eintreten.

„Dieser einzige, auf dem Wesen beider Reiche basirte Umstand bringt nun in das Schicksal der Geister- und Menschenwelt eine ungeheuere Verschiedenheit. Beiden gemein ist die Feuerprobe der Freiheit (als des Wahlvermögens mittelst Entscheidung der Wahl). Ist aber einmal das Loos geworfen, so bleibt es, wie es gefallen, und der Act in der Zeit wird zum Markstein der Ewigkeit. Wo kein Geschlecht, da ist keine Gattung, wo keine Gattung, da ist keine Geschichte in ihren Zeiten, sind keine Zeiten in der Geschichte, folglich auch keine Wechselwirkung zwischen den Zeiten und ihren Repräsentanten — kurz: keine Erlösung, weil so wenig eine Erbschuld als ein Erb-

verdienst möglich ist, indem sich dort durchaus nichts vererben läßt, wo kein Werden durch Zeugung stattfindet. Dieses Werden aber ist kein Schein, sondern Erscheinung, die von dem (durch und von Gott gesetzten) Sein bedingt ist; und wie dieses, so ist auch jenes Erscheinen ein von Gott gedachtes; Beides fällt Seinem ewigen Wissen anheim; aber nur das Sein ist That seines absoluten Willens, die Erscheinung aber ist der creatürlichen Substanz zeitliche That, Gott aber ewig als Thatsache bekannt.

. . . . „Es gibt daher im Geisterreiche wohl eine Krisis, als nothwendiger Eintritt einer Selbstoffenbarung von Innen nach Außen, durch Sollicitation von Außen nach Innen, — eine Krisis, die aus anfänglicher Unentschiedenheit zur Entscheidung führen muß. Ist aber diese einmal eingetreten, so wird die Erschließung durch den innern Entschluß zugleich zum Beschluß ihrer Geschichte, ihres äußerlichen Lebens, ohne Hoffnung einer Erlösung." Vorsch. II. S. 129—31. *)

*) Vergl. S. 331—334, S. 122 ff., S. 32, Januskopfe S. 91—97 In vollkommener Uebereinstimmung mit Günther spricht sich Görres über die Nothwendigkeit der Menschwerdung des Logos zur Erlösung der Menschen, und über die Unerlösbarkeit der gefallenen Geister aus. Daß ein Anderer (sagt er) für das sündige Geschlecht einstehen konnte, „dazu ist in der Reversibilität und Substitution, die sich an die solidarische Verantwortung knüpft, die Auskunft dargeboten . . . Die reinen Geister können nur sich selbst verdienen oder verlieren, aber nicht einstehen für Andere, nicht einmal für solche, die ihrer Gattung sind, weil diese ohne Hilfe gefallen, auch wieder sich selbst erheben müßten. All ihr Thun, als ein persönliches, ist daher auch ihr eigenes Thun, und läßt sich, beim Mangel eines durchgreifend sie beherrschenden Naturbandes, nicht auf ihres Gleichen

Kurz — wo immer G. von dem Erlösungswerke handelt, ist nur von einem Antheile des Menschensohns an diesem Werke die Rede, und kein Wort weist hin auf einen Ausschluß des Logos von demselben. Es wird im Gegentheil nachdrücklich genug hervorgehoben, daß die Initiative zur Wiederherstellung in den ursprünglichen Zustand von dem Logos ausgehen müsse, aber freilich nur unter der Voraussetzung ausgehen könne, daß sein restaurirender Wille nicht mit dem Resultate seines schöpferischen Willens (und so Gott mit sich selber) in Widerspruch gerathe; daß er somit nur da Restaurator werden könne, wo es sich um ein organisches Ganze handele, in welchem die Idee der Solidarität ihre Verwirklichung gefunden habe, und also eine stellvertretende Genugthuung nach Gottes ewiger Idee möglich sei.

Kein Unbefangener wird also noch leugnen wollen, daß nach Günther nur ein Gottmensch, Christus als Gott und Mensch, das Genugthuungsverdienst für die Menschheit habe setzen können.

Es fragt sich nun weiter: Welches ist jener Antheil des Menschensohns in Christo am Genugthuungswerke? Aus der Beantwortung dieser Frage wird sich dann von selbst ergeben, ob der Clemens'sche Vorwurf gerecht sei: daß in der Erlösungstheorie

---

übertragen, viel weniger auf Wesen einer Gattung, mit der sie in keinem solchen Rapporte stehen. . . . Nur ein Gott kann zahlen. Aber Niemand kann zahlen und Genugthuung leisten, damit Gott vollende, was er mit der Menschheit Urbeginns vorhat, als ein Mensch, weil sonst der Mensch nicht genug gethan. Ein Gottmensch allein kann also leisten, was gefordert ward." Am a. O. S. 61 f.

der neuen Schule der Gottessohn, wenn irgend eine, doch nur eine sehr überflüssige Rolle spiele.

Günther ermittelt diesen Antheil des Menschensohnes in folgender Weise:

Im Menschen sind zwei Lebensprincipien zu Einer Person verbunden. Diese Synthese involvirt einen lebendigen Wechseleinfluß, eine dynamische Reciprocität zwischen beiden. Und worin besteht diese? Im Naturleben wird Werth und Schicksal des Einzelnen von der Totalität, der es angehört, bestimmt; und diese Qualität kann als Solidarität (mit den untergeordneten Begriffen von Substitution und Reversibilität)*) bezeichnet werden. Der Geist aber in seiner freien Substanzialität und Causalität kann nur sich verschulden, nur sich verdienen. In der Menschheit endlich lassen sich Schuld und Verdienst, als Qualität der Persönlichkeit vererben, so lange die Persönlichkeit des Geistes am Geschlechtsleben der Natur participirt.

„Denken wir die Schuld als das Ergebniß aus dem Lebensverkehre des Geistes mit Gott (der creatürlichen Freiheit mit der ewigen Liebe), als den Todeshauch des Widerspruchs zwischen beiden, und fragen wir uns sodann: ob die Reaction der ewigen Liebe nothwendig dieselbe bleiben muß gegen den Menschen, wie gegen die reinen Geister?

„Vor Allem werden wir gegen die Nothwendigkeit und Einerleiheit protestiren müssen aus dem Grunde, weil der Gottheit ein anderes Leben gegenübersteht, mit dem sie sich in ihrer

*) Vergl. Vorschule II. 339 ff., 345 f. Süd- u. Nordl. 221.

ewigen Liebe in Wechselwirkung gesetzt hat, ohne sich zu widersprechen, und nun auch jene Wechselwirkung nur durch eine dem gegebenen Leben entsprechende, folglich modificirte Reaction ohne Widerspruch mit sich selber bethätigen kann.

„Die Modification aber der ewigen Liebe heißt hier Erbarmung, so wie sie dort, im Reiche reiner Geister, durch den Widerspruch modificirt, Gerechtigkeit genannt werden mußte.

„In der Gerechtigkeit wie in der Erbarmung ist Liebe; denn nur Liebe will durch Aufhebung des Widerspruchs beseligen, wo sie es kann, ohne mit sich in Widerspruch zu treten. Dieser Fall konnte nun zwar, aber mußte nicht in der Menschheit eintreten, weil die Wiederherstellung des Urverhältnisses zwischen Gott und Menschheit zwar von Gott ursprünglich ausgehen; aber als Werk der Liebe oder Gegenseitigkeit ohne Mitwirkung des Menschen nie in die Menschheit eintreten, noch weniger aber in ihr vollendet werden konnte, wohl aber unter Mitwirkung derselben. — Wie so?

„Die Idee der Menschheit als Synthese von Geist und Natur (als Gattungsleben) ist auch Idee Gottes, die in der Menschheit nur real geworden ist. Kraft dieser Idee erkennt Gott den einzelnen Menschen nur im Ganzen seiner Gattung, und die Gattung auch im Einzelnen, besonders wenn dieser der Repräsentant der Gattung sein kann, wie solches der Fall im Urmenschen als Vater des ganzen Geschlechts ist.

„Ferner: Kraft jener Idee und der Participation des Geistes am Gattungsleben mittelst Fortpflanzung kann es in derselben Gattung einen doppelten Anfang, einen doppelten Repräsentanten geben. Ein Sohn des ersten Adam dem Fleische

nach kann Vater des ersten Adam und seiner Nachkommen dem Geiste nach werden, und so der Vater des Menschengeschlechts zum Sohne des zweiten Adam. Diese Erscheinung in der Menschheit ist zunächst das unmittelbare Werk Gottes in seiner Liebe zur Menschheit (die als Allmacht zwar ein Gesetz, als Wirkungsweise der Natur, keineswegs aber, als Weisheit, das Naturleben umgeht), aber auch zugleich das Werk der Menschheit, mittelst Mitwirkung des freien Geistes im neuen Menschen; denn nur weil Gott voraussah den Gehorsam im zweiten Adam, ließ er ihn eintreten in die Gattung, und zwar in unmittelbarer Schöpfung seines Geistes (wie bei allen Gliedern derselben), und in unmittelbarer Bildung seines Leibes aus dem Geblüte der Gattung (wie nicht bei den übrigen Gliedern)." Vorsch II. S. 342 f.

Hier ist zwar blos von der Einführung des Menschensohns ins Geschlecht als unmittelbarem Werke Gottes (opus operatum) die Rede, und von der Mitwirkung des freien Geistes im neuen Menschen (als opus operantis); ist aber Clemens deshalb berechtigt, uns mit der Folgerung entgegenzutreten: daß also „nach den Lehren der neuen Schule der Gottessohn in dem Erlösungswerke eine sehr überflüssige Rolle spiele?" Schließt denn „Mitwirkung" nicht selbstverständlich das Alleinwirken aus und den nothwendig ein, mit dem eben gewirkt werden soll — den Gottessohn!?

Doch hören wir weiter!

„Kraft jener Idee, in welcher der erste und zweite Adam demselben Ganzen als einer Gattung angehören, hebt der freie Gehorsam des zweiten den freien Ungehorsam des ersten Urmenschen

auf, und die Menschheit steht als Gattung für die Anschauung Gottes ohne Widerspruch mit Gott da. Nach mathematischer Anschauung heben in einem und demselben Ganzen negative und positive Größen sich gegenseitig auf." S. 348.

Kann Cl. dies leugnen? Gesetzt auch, er mißachtete die Forderungen der Vernunft, so müßte er doch die Aussprüche des Apostels anerkennen, der da lehrt: „Wie durch Einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist und durch die Sünde der Tod . . . . ; so hat, um viel mehr, Gottes Gnade und Gabe, durch die Gnade des Einen Menschen Jesu Christi, sich über die Vielen verbreitet. . . . . Denn so wie durch den Ungehorsam des Einen Menschen die Vielen Sünder geworden sind, so werden auch durch den Gehorsam des Einen die Vielen gerechtfertigt." Röm. 5, 12—19.

„Dieser freie Willensact (heißt es in der Vorsch. weiter) des zweiten Adam (als gänzliche Hingabe seines Daseins an den Willen der Gottheit) hat nur unter der Herrschaft jener Idee aufhebende Kraft und genugthuende Wirkung, die als solche zugleich eine stellvertretende Genugthuung ist, weil sie nur die Gattung vom Widerspruche mit Gott reinigt, ohne Gott, der jenen Gehorsam unter derselben Idee für den Ungehorsam annimmt, mit sich in Widerspruch zu setzen.

„Derselbe freie Gehorsam wirkt genugthuend und stellvertretend nach allen Dimensionen der Zeit und des Raumes, eben weil er jene Wirksamkeit nur für die Gattung hat, die in Zeit- und Raumverhältnissen lebt.

„Aus der Reciprocität, in welcher das Individuum mit der Gattung, aber auch die Gattung mit dem Individuum steht, ist nun auch erkennbar:

„a. Von welchem Inhalte das Gesetz Gottes für die Freiheitsprobe des zweiten Adams war. Er bestand nämlich in der freien Uebernahme der Strafen (der üblen Folgen) der ersten Sünde. Seine Aufgabe ging auf in dem Schicksale der Gattung, die durch Ihn und sein geistiges Verdienst eben so Dasein hatte, wie Er sein leibliches Dasein durch die Gattung. So wurde durch die Freithätigkeit in der Leidensübernahme des Einzelnen Schuld und Strafe der Gattung gehoben." S. 344. *)

Wenn G. hier sagt: daß durch den zweiten Adam und sein Verdienst eben so die Gattung Dasein habe, wie er selber sein leibliches Dasein durch letztere; und wenn er an zahllosen anderen Stellen hervorhebt, daß durch den Logos das Geschlecht Dasein und Geschichte habe; so liegt ja doch auf der Hand, daß es so wenig an dieser Stelle als an andern ihm eingefallen ist: den Logos von dem Erlösungswerke des zweiten Adam auszuschließen, daß vielmehr unter dem „zweiten Adam" der Gottmensch Jesus Christus zu verstehen sei. Es ist übrigens nicht zu übersehen, daß es sich an dieser Stelle eben nur um das in der Idee Gottes von der Menschheit liegende Moment unserer Erlösbarkeit handle, woraus sich zur Genüge rechtfertiget, daß hier nicht ausdrücklich auf den Logos hingewiesen wird. Sonst aber, wo immer eine, wenn auch noch so ent-

*) Vergl. „der letzte Symbol." S. 111.

fernte, Veranlassung zu einem solchen Hinweis gegeben ist, fehlt letzterer auch nicht. So in Peregrin's Gastmahl S. 359 f., im letzt. Symb. S. 217.

Wenn ferner G. in der Vorsch. S. 344 fortfährt: Aus der Reciprocität zwischen Individuum und Gattung sei b) erkennbar: „wie nach dem Eintritte der Erlösung an jedem Individuum der erlösten Gattung beide Ordnungen, die der Sünde und die des Heils, die des alten und neuen Adams, sichtbar werden müssen; und zwar jene durch die natürliche Geburt, diese durch die übernatürliche Wiedergeburt im Sacramente der Taufe, in der die Erbsünde nach ihren beiden Momenten (der Schuld und Strafe) getilgt wird, sowohl bei Erwachsenen als bei Kindern"; so kann es ihm ja doch nicht einfallen, „die übernatürliche Wiedergeburt" als das Werk eines bloßen Menschen anzusehen.*)

Es wird endlich im Verlaufe dieser Stelle noch ausdrücklich gebeten. bei der Wiederherstellung (die „als zweite Setzung eines Urmenschen eine neue Schöpfung" sei und als solche, „als reale Objectivirung absoluter Ideen dem Logos deshalb zufalle, weil er selbst das reale Object des Vaters in seiner Selbstschauung ist") ja nichts zu übersehen. Was aber hier vor Allem in's Auge zu fassen sei, darauf wird in den Worten hingewiesen: „Jene Wiederherstellung wird noch keineswegs objectivirt durch den bloßen Setzungs- oder Schöpfungsact eines zweiten Urmenschen als solchen; wohl aber in und mit der realen Vereinigung desselben als einer Creatur mit der **Gottheit**; folglich,

---

*) Vergl. Peregrins Gastmahl S. 395, 390.

wenn jene Wiederherstellung dem Logos zukommt, so muß auch diese Verbindung nur durch und mit dem Logos realisirt werden.“ S. 395 f. *)

Es ist also eine arge Selbsttäuschung, wenn Clemens (S. 120) Günther'n lehren läßt: „Hienach hätte also nicht ein Gottmensch, sondern ein bloßer Mensch, wenn er nur unserm Stammvater vor dem Falle in Allem gleich gewesen wäre und sich also in Heiligkeit und Gerechtigkeit befunden hätte, die Genugthuung leisten können, und es wäre hiezu zwar ein unmittelbares Eingreifen Gottes in die Geschichte unseres Geschlechtes erfordert worden, etwa der übernatürliche Eintritt Christi als des Menschensohnes in das Geschlecht, keineswegs aber die Verbindung der Gottheit mit der Menschheit zu Einer Person.“ Und S. 121: „Günther erklärt geradezu, daß die Genugthuung in dem Erlösungswerke Christi lediglich von dem Menschensohne geleistet worden sei und nur von ihm hätte geleistet werden können.“

So rächt es sich, wenn man mit leidenschaftlich-gehässigem Vorurtheile einzelne Stellen aus dem Systeme eines Denkers herausreißt, anstatt in parteiloser Unbefangenheit sich der Mühe zu unterziehen, das System selber aus seinem Principe heraus gründlich zu studiren. Es zeiht sich aber auch Clemens selber der Unwahrheit, indem er S. 128 obige Worte Günther's (a. d. V. S. 372) anführt: „Nachdem Christus, als Menschensohn und in realer unzertrennlicher Vereinigung mit dem ewigen Sohne, die

*) Vergl. Vorsch. II. S. 372.

Schuld seines Geschlechtes durch sein Verdienst getilgt ....; und die durch den Gottmenschen schuldlose Gattung ...."

Warum der Logos Gottes in persönlicher Vereinigung mit dem Menschensohne, und warum nicht ein bloßer, wenn auch übernatürlich in das Geschlecht eingeführter Mensch — das Erlösungswerk vollbracht habe; ergibt sich noch bestimmter aus Günther's Anschauung von der Geschichte der Menschheit nach dem Sündenfalle.

„Als der Geist Gottes vom Urmenschen sich trennte in Folge der Trennung seines Willens vom göttlichen Willen als seinem Gesetze, da setzte der Logos sich mit ihm in Verbindung als bekräftigend das Gesetz, das der Mensch negirt hatte, d. h. als das objective Gewissen in der Menschenwelt. Wir wissen auch: daß das Warum dieses Vorganges im Menschen als Vereinwesen von Geistes- und Naturleben liegt. Wenn sich nun mit dem opus operatum der erneuten Schöpfung d. h. mit dem Menschensohne eine göttliche Person vereinigen sollte, um ihn zum Messias der Verheißung zu erheben; mußte nicht der Logos in diese Funktion eintreten, der seit dem Abfalle als Stimme Gottes im Geschlechte die Erlösung eingeleitet und verbürgt hatte? Der Menschensohn aber als solcher war wie der erste Adam mit dem h. Geiste getauft, ja unter den Gaben desselben zählt der Prophet sogar die Furcht des Herrn auf, die doch dem göttlichen Sohne gegen seinen ewigen Vater nicht beigelegt werden kann. Auch war es der Geist Gottes, der vom Vater und Sohne auch im Erlösungswerke ausgehend, durch den Mund des Propheten das Wort der Verheißung enthüllte, bis in der Zeitenfülle der Logos mit dem Menschensohne vereinigt als menschliche Persön-

lichkeit in die Geschichte eintrat. Die Fülle aber war die Mitte der Zeiten, der Wendepunkt, wo die Vorherrschaft des Naturlebens im Geschlechte auf dem Gange durch die Geschichte in die des Geistes umschlug." Vorsch. S. 371 *).

Der Eine Mittelpunkt, um welchen sich die ganze Geschichte der Menschheit bewegt, ist demnach der Logos, sich in ihr manifestirend mehr und mehr und zuletzt in der Menschwerdung, um als Gottmensch das Erlösungswerk zu vollbringen. Das ist Günthers Anschauung und nicht jene schale Theorie, die Clemens ihm als Wechselbalg unterschiebt, wonach der Logos in der Menschengeschichte nichts zu schaffen habe, als dem übernatürlichen Eintritte des Menschensohns ins Geschlecht die Wege zu bereiten, während Seine persönliche Vereinigung mit Letzterem höchst überflüssig gewesen **).

Ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο, das Wort ist Fleisch geworden, das ist die Fülle der Zeiten; darum ist der Logos vom Beginne der Sünde an schon das Licht, das da erleuchtet Jeden, der in die Welt tritt; darum tritt er als das Licht und das Leben immer mehr in das erlösbare Geschlecht herein, und glänzt als der Morgenstern aus der Geschichte desselben hervor. „Das Wort ist Fleisch geworden", dies ist der Kern und das Centrum unserer Erlösung — nach der Lehre des Apostels Johannes und auch nach Günthers Anschauung. Und das der Zeit nach Frühere: „In ihm (dem Logos) war das Leben, und das

*) Vergl. Peregr. Gastm. S. 397 f.
**) Vergl. Görres a. a. O. S. 64 ff.

Leben war das Licht der Menschen; er war das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt; so Viele ihn aufnahmen, denen gab er die Macht, Kinder Gottes zu werden" — ist in Wahrheit das durch die Fülle der Zeiten, durch die in Gottes Rathschluß liegende Menschwerdung des Logos Bedingte; — so nach Johannes, so auch nach Günther.

Wie unmöglich es ferner für Letzteren sei, den Gottessohn von dem Genugthuungswerke des Menschensohns auszuscheiden, geht aus den Worten hervor: daß die Persönlichkeit des Logos der Form nach in die Persönlichkeit des Menschensohns, diese in jene hinaufhebend und verklärend, so ein- und übergehe, daß in Christo nur Eine Person in zwei Naturen, und diese Eine Person als eine göttliche anzuerkennen sei. (Peregr. S. 398.) Wo aber das der Fall ist, da kann von der Genugthuung als einer Leistung des bloßen Menschensohns keine vernünftige Rede mehr sein *).

Nach dem Vorausgeschickten werden wohl folgende Worte G.'s nicht mehr der Gefahr der Mißdeutung ausgesetzt sein: „Die Basis von einer Theorie der stellvertretenden Genugthuung als Bedingung der Erlösung von Schuld und Strafe der Sünde ist: die Theilnahme der Menschheit an dem Gattungsleben der Natur, insofern sie die Einheit des Gegensatzes im creatürlichen

*) Daß man die Factoren in der organischen Synthesis des Gottmenschen zum Zwecke wissenschaftlicher Erkenntniß scheiden und jeden für sich betrachten dürfe, sie ohne als factisch geschiedene zu behaupten, wird gewiß kein Vernünftiger in Abrede stellen. Vgl. der letzte Symbol. S. 219 f., Süd- u. Nordl. S. 228, 232 f.

Sein ist. Und nur in jener Theilnahme bildet die Menschheit ein organisches Ganze, und nur in diesem gibt es eine Reciprocität zwischen den Theilen und dem Ganzen, und nur in dieser kommt es sodann auch zur ethischen Reversibilität der freien Handlungen." Vorsch. II. S. 345.

Den Grund aber, warum diese Theorie sammt ihrer Basis dem Clemens mißfallen mußte, hat Günther selber in der Note angegeben, wenn er sagt: „Was jener Basis und ihrem Verständnisse noch als Hinderniß im Wege liegt, ist die triviale Vorstellung von der Leiblichkeit des Menschen, als einem Werkzeuge seines Geistes zum Verkehre mit der Außenwelt."

Clemens hat diese triviale Vorstellung, und darum ist es ihm unmöglich, ein Gesetz des Naturlebens in der Menschheit als Vorbedingung ihrer Erlösung anzuerkennen. Er hat diese triviale Vorstellung so sehr, daß er in seiner Replik auf Baltzers neue theologische Briefe unbesonnen genug ist, den Satz auszuplaudern: „Der Menschenleib sei an sich ein Todtes, und der Geist sei es, der all und jede Lebensfunction in ihm verrichte."

Ich stimme den Worten Deines letzten Schreibens völlig bei: „Wenn der selbstbewußte und freie und eben deshalb zurechnungsfähige Geist es ist, qui concupiscit in carne, fällt dann nicht unaufhaltsam das Decretum Conc. Trid.: „Manere in baptizatis, in quibus nil est damnationis, concupiscentiam"? und: „Concupiscentiam non esse peccatum"? Oder ist etwa der Geist nur in einigen seiner Lebensfunctionen selbstbewußt, frei und zurechnungsfähig, in anderen wieder nicht?? Was fehlt einer solchen Behauptung noch, um in Hegels Anthropologie auf- und unter-

zugehen, in welcher gleichfalls die Eine alles Leben tragende Substanz des Menschen, Natur und Geist, als Natur (concupiscentia) im Geiste ein Nothwendiges, als Geist in der Natur ein Freies, d. h. in Wahrheit ein sich in sich Widersprechendes ist? Nichts fehlt, als, den Unsinn eines an sich Todten zu streichen. — Kann übrigens von einem wesentlichen Gegensatze zwischen Natur und Geist noch geredet werden, wenn man die Natur im Menschen als Todtes vom Geiste so belebt werden läßt, wie sie außer dem Menschen sich selbst belebt?"

Wenn aber El. diese seine triviale Vorstellung in die Kirchenlehre hineinträgt und ihre Grundlosigkeit damit deckt, und wenn er überhaupt aus der Schultradition, diese als kirchliche hinstellend, in scheinbarer (versteht sich nur für blöde Augen) Unparteilichkeit und Objectivität nur jene Momente heraushebt, die mit seiner subjectiven Auffassung zusammenstimmen; so weiß ich wahrlich nicht, mit welchem Worte ich solch ein Verfahren bezeichnen soll. Das aber weiß ich, daß eine Zurechnung des Verdienstes Christi, eine Beziehung desselben auf das Geschlecht, auf der Clemensschen Basis eine Unmöglichkeit ist.

Das Heil in Christo, dem Gottmenschen, ist die wirksame Ursache unserer Rechtfertigung nur durch jene „Beziehung des persönlichen Verdienstes im zweiten Stammvater (im ethischen Sinne) auf das Geschlecht aus dem ersten Stammvater (im physischen Sinne). Diese Beziehung (Relation) darf also nicht unterbleiben"; sie kann jedoch nur dann „nicht unterbleiben, wenn der zweite Urmensch ursprünglich nur für ein Geschlecht und seine Wirklichkeit, nach der Idee und dem Willen Gottes eingetreten ist."

(D. l. Symb. S. 107.) Das ist aber nur möglich, wenn der Mensch seiner Naturseite nach kein an sich Todtes ist; denn sonst kann die menschliche Physis nicht jenes Lebensgesetz hergeben, in welchem obige Relation (Reciprocität und Reversibilität) einzig und allein begründet ist *).

Ich kann nicht unterlassen, hier auf eine alte Schultradition einzugehen, um darzuthun, wodurch Cl., indem er diese, als Kirchenlehre, einer Ansicht der neuen Schule entgegenstellte, sich zu dem Wahne verleiten ließ, als ob Günther „die Genugthuung in dem Erlösungswerke Christi lediglich von dem Menschensohne geleistet" werden lasse.

Ueber diese Hypothese der alten Schule verbreiten sich der X. u. XI. Brief der Vorsch. II. und zwar in der Weise, daß in letzterem Briefe die im ersteren von dem Neffen ausgesprochenen Ansichten wiederholt getadelt und verbessert werden.

Der Neffe, welcher die von Anselm von Canterbury im 11. und von Thomas von Aquin im 13. Jahrhundert vorgenommene speculative Behandlung der christlichen Idee von der stellvertretenden Genugthuung nur für eine Ausbildung der ihm einseitig erscheinenden älteren Incarnationstheorie hält (S. 260 f.), spricht sich über jene Behandlung folgendermaßen aus:

1. „Die Genugthuung in Christo wurde als nothwendige Bedingung der Erlösung aufgestellt.

---

*) Ohne die Geltung dieses Gesetzes wäre auch keine fortgesetzte Repräsentation Christi im Geschlechte möglich. Siehe l. Symbol. S. 219—224.

„Diese Nothwendigkeit aber fand man in der Sünde als einer **unendlichen** Schuld, die von Seite Gottes nicht vergeben werden könne, es sei denn, daß ihm dafür auf unendliche Weise genuggethan werde. Wie so? Gott ist sich selber Gesetz, und darf daher nichts thun, wodurch er aufhören würde, mit sich selbst übereinzustimmen. Alle Wesen aber stehen unter seinem Willensgesetze oder unter der Idee, die Er in ihnen ausprägte, und diese ist für freie Wesen — seine Ehre. Wollen diese nun sich nicht seinem Ehre gebietenden, so müssen sie sich seinem Ehre erzwingenden Willen unterwerfen. (So kann der Mensch von Gott Seligkeit erhalten, wenn Gott von ihm die Anerkennung erhält. Bleibt der Mensch diese gegen den Willen Gottes schuldig; so nimmt Gott ihm auch das, was er haben konnte, d. h. alle Spur von Seligkeit, welche Beraubung der ewige Tod ist.)

2. „Diese Bedingungen aber eines factischen Eintritts einer unendlichen Genugthuung waren: einerseits die freie Uebernahme der Strafen des sündigen Geschlechtes, anderseits ein **unendliches** Verdienst durch jene Uebernahme.

„Ein solches Verdienst aber kann nur ein unendliches Wesen, Gott selber, zu Stande bringen; aber Leiden kann Er seiner Unendlichkeit wegen nicht übernehmen; dieses jedoch kann der Mensch in seiner Endlichkeit. Und so mußte eine Person der Gottheit die menschliche Natur annehmen, um durch Leiden genugthun zu können. Und so glaubte man denn, die Erscheinung eines Gottmenschen in der Weltgeschichte auf den letzten Grund aller Selbstverständigung zurückgeführt zu haben!! Als Mensch nämlich konnte Christus allein leiden,

als Gott aber konnte er allein seinen Leiden einen unendlichen Werth verschaffen.

Dieses unendliche Verdienst trat nun zugleich an die Stelle der unendlichen Schuld; denn, weil Gott als Vater seinem ewigen Sohne als gleichem Gotte jenes Verdienst nicht belohnen konnte; so fiel es dem Geschlechte anheim, welchem der Sohn seinen Lohn zuwendete, und auch zuwenden konnte, weil er einerseits aus Liebe zu ihr die Menschheit angenommen, anderseits eben diese angenommene Menschheit ihm zu jenem Verdienste behilflich gewesen.

3. „Aus dieser Darstellung ergibt sich aber ganz ungezwungen:

a) Daß die zweite Person in der Gottheit der Persönlichkeit des Geistes in der Menschennatur gar nicht bedurfte, sintemalen diese auch ohne Persönlichkeit des Geistes die Leidensfähigkeit doch beibehalten mußte. Ich möchte sagen: die Menschheit hatte nur den (physischen und psychischen) Balg herzugeben; und den besitzt sie allerdings auch abgesehen von allem Selbstbewußtsein des Geistes.

b) Daß die unpersönliche Menschennatur vom Selbstbewußtsein des Logos supplirt werden mußte, und zwar schon vom Momente der Conception an, wenn diese für die gefallene Menschheit nicht ohne alles Verdienst sein sollte. Daher kommt es, daß man dem Menschensohne im Mutterleibe schon dieselbe Erkenntniß und Wissenschaft einantwortete, wie er sie außer demselben in seinen höheren Lebensjahren, vor und nach seiner Auferstehung, manifestirte.

c) Endlich die gänzliche, d. h. absolute Ueberflüssigkeit des blutigen Opfertodes am Kreuzgalgen. Denn folgende Frage warf sich dieselbe Zeit schon auf: ob das unendliche Verdienst einer einzigen Handlung zunehmen könne durch Fortsetzung oder Erneuerung derselben Handlung? und beantwortete sie consequent mit: Nein. Deshalb hätte auch, heißt es, der Menschensohn sein Geschlecht bei ungleich tieferem Verfalle, als derselbe bei seinem Tode stattfand, nur mit einem Seufzer im Mutterleibe, oder mit einem Blutstropfen außer demselben (z. B. bei der Beschneidung) erlösen können." . . . S. 262 f.

„Was konnte Der für Andere seines Geschlechts verdienen, der für sich selber, als wahrer Mensch, nichts verdienen konnte, sintemalen das Verdienst in seiner Unendlichkeit nicht der menschlichen Natur, wohl aber der persönlichen Gottheit zugeschrieben werden mußte? Wer hat denn aber die unendliche Schuld in Adam contrahirt?! — war es der Logos oder der Geist Gottes? — vielleicht deshalb, weil er nach pantheistischer Anschauung den Grund zum Abfalle schon in der Creation des ersten Menschen gelegt hatte?! — Dann ließe sich wohl Seine Vermittlung als eine Art von Verbesserung und Reintegration erklären, kraft welcher er allerdings Sich selber, aber nicht für Andere genug gethan hätte. Und unerklärlich bleibt es mir, wie dieselbe Zeit, (die sich die Frage: warum ein Engel für die Menschheit nicht genugthun konnte, theils aus der Endlichkeit selbst einer englischen Natur, theils daraus, weil der Engel einer andern Kategorie von Creaturen angehöre, so ziemlich beantwortete), wie diese Zeit mit dieser halbwahren Antwort die alte

Frage· wie ein unendliches Verdienst Gottes von Gott dem Menschen als endlichem Wesen zugerechnet werden könne, nicht ganz aus den Angeln hob.“ S. 268 f.

„Mir aber gilt die alte abgenutzte Scheidemünze der Scholastik mit der Aufschrift: ein endliches Wesen kann eine unendliche Schuld contrahiren, nichts, so lange sie nicht umgeprägt worden, — und sie hält allerdings den Prägestock noch aus.“ S. 271 f.“

Zu diesen Expectorationen des Neffen nun bemerkt der Onkel (d. i. Günther selber) im XI. Briefe:

„Du hast zu viel gesehen, wenn Du in der Anselmischen Theorie von der stellvertretenden Genugthuung, als Bedingung unserer Erlösung durch Christum, die Nachwehen von der alten Incarnationslehre erblickst. Die Idee von jener Genugthuung ist wie die Idee von der Gottheit und Menschheit des Heilandes so deutlich in der h. Schrift und Tradition niedergelegt, daß beide sehr bald die denkenden Geister in der lehrenden Kirche sollicitiren mußten, das Verhältniß beider Ideen im Geiste der Kirche zu bestimmen und zu begründen. — Und so wie die Erlösung die Genugthuung als absolute Bedingung; so setzte diese die Gottheit und Menschheit in der Person des Erlösers als gleiche Bedingung voraus, und sie constituirte sich in ihrer Nothwendigkeit theils aus der richtigen Idee von Sünde als einer unendlichen Schuld, theils aus der halbwahren Idee von Endlichkeit (unter die man alles und jedes creatürliche Sein ohne Rücksicht auf persönliches und unpersönliches Dasein absolut subsummirte); welche beide Ideen als solche in

diesem contradictorischen Gegensatze allerdings keine Vermittelung zuließen, weshalb auch an keine Vermittelung zwischen der Unendlichkeit in der Schuld und der Endlichkeit im Verdienste gedacht werden konnte, so lang jenes Verhältniß zwischen ihnen obwaltete.

„Und Du hast deshalb ganz richtig bemerkt, daß wenn ein Individuum einer bestimmten Gattung eine unendliche Schuld zu contrahiren geeignet sei, ein anderes Individuum derselben Gattung auch ein unendliches Verdienst erwerben könne; — aber vergessen hast Du doch, hinzuzusetzen: caeteris paribus. Das zweite Individuum nämlich mußte dem ersten in Allem gleich sein, in dessen Besitz dieses vor dem Falle seiner Verschuldung war. Und dieser einzige Umstand, damit er wirklich werde, postulirt allerdings ein unmittelbares Eingreifen der Gottheit in die Geschichte unseres Geschlechts, eine unmittelbare Machterweisung zum Heile der Menschheit.

„Aber fragen muß ich Dich: ob jener Zeit dieser erste Versuch, jene beiden Grundideen des Christenthums in Einklang zu bringen, verunglückte und verunglücken mußte; ob jene Zeit, frage ich, der versuchten Selbstverständigung eine oder die andere von jenen Ideen (die das objective Fundament dieses subjectiven Verständnisses hergaben) zum Opfer gebracht habe, wie es leider jede Ketzerei von der ersten bis zur letzten (im Socianismus) so trefflich verstanden hat? Und das ist es, was alle speculativen Bestrebungen in der alten Kirche bei aller Unvollkommenheit eben so schätzbar als ehrwürdig macht, weil sich dieselben nie an dem Einen Fundamente, was da ein für alle

Mal gelegt ist, (an dem historischen Christus) vergriffen haben; oder mit andern Worten: weil das objectiv Gegebene nie vom Subjecte verschlungen wurde in dem Bestreben des letztern, jenes intellectuel zu durchdringen und so geistiger Weise zu bewältigen. (Vgl. Peregr. Gastm. S. 398 f.)

„Der glückliche Erfolg aber in derlei Versuchen hängt nicht blos von der subjectiven Gewandtheit des Forschers, sondern auch von den objectiv gegebenen Verständigungsmitteln, oder (wie ich mich früher ausdrückte) von dem jedesmaligen Stande und Zustande der Speculation im Allgemeinen, und dann von ihrem besonderen Einflusse auf die Hilfswissenschaften der Theologie ab.

„Und gewiß, wenn dem Anselmus durch die Philosophie seines Jahrhunderts das Innere der Physis nach ihrer subjectiven und objectiven Seite so aufgeschlossen gewesen wäre, wie es uns glücklicher Weise aufgeschlossen ist, er hätte eine bessere Theorie über die Incarnation und die hypostatische Vereinigung in ihr, und sodann auch eine befriedigendere Satisfactions-Theorie an's Licht gestellt, als Dir jene wie diese gelungen ist." S. 288—291 *).

Indem G. in der Vorsch. sofort auf den „Kerninhalt" des Briefes seines Neffen eingeht, bespricht er zuerst (S. 291—300) die hypostatische Union in Christo, und beschließt diesen Excurs mit den Worten:

---

*) Vergl. Süd- u. Nordbl. S. 195 f.

„Ich hoffe, Thoms! letztere Gedankenreihe wird Dich wieder aussöhnen mit der alten Schule, auf die Du so bitter zu reden kamst, wenn auch nicht ganz ohne Grund, doch ohne gehörige Umsicht. Du hast ja selber in einem Deiner früheren Briefe die richtige Bemerkung ausgesprochen: daß die christliche speculative Scholastik sich vorzüglich mit dem Christenthume als einem gegebenen Objecte beschäftigt, und sich allseitig mit seinem theoretischen und praktischen Inhalte befaßt habe *); und daß erst mit Cartesius (in der Zeit der Reformation) die Speculation sich vom Objectiven und Positiven überhaupt zurück, und ins subjective oder psychisch-rationelle Element hinein gezogen habe; diesen Gedanken halte ja, sowohl beim Studium der älteren Kirchen- und Dogmengeschichte als bei der Väterlectüre, stets fest, und Du wirst nie suchen, was dort nicht zu finden ist, und doch Vieles finden, was Dir, je unerwarteter, desto größere Freude machen wird. Wenn auch die alte Schule das göttliche Element in der Person des Heilandes auf Kosten des rein menschlichen hervorgehoben und gehandhabt hat **); so sind die spätern Zeiten ihr dafür doch großen Dank schuldig, den wir wenigstens Gott nicht schuldig bleiben sollten in Anerkennung Seiner Weisheit, die nicht selten darin bei der Leitung Seiner Kirche sich geoffenbart hat: daß diese in ihrer Glaubens- und Sittenlehre oft Anticipationen für die spätere Wissenschaft gemacht, wie diese derlei auch für das Verständniß des geoffenbarten Glaubens gethan hat.

*) Vergl. D. l. Symb. S. 314. Janusk. S. 138 ff. 152 f. 159 f.
**) Vergl. Janusk. S. 384.

Dahin gehören jene überraschenden Lichter in den Aeußerungen der Kirchenlehrer, die den Leser oft zur Frage versuchen: ob sie wohl von dem verstanden worden seien, der sie zuerst über die beredte Zunge brachte. Denn gegen die Vergötterung der Menschennatur hat die alte Schlange nicht nur nichts einzuwenden, sondern vielmehr für sie Alles anzuwenden; wohl aber hat sie gegen die persönliche Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit Alles aufzubieten. Denn so wie von der letzteren Art Apotheose unserer Natur jene Vergötterung ausgeschlossen ist und ausgeschlossen werden muß; so wird auch vice versa von jener ersten Selbstvergötterung die Incarnation des Logos für überflüssig erklärt und verworfen. — Und wenn . . . gerade das Dogma von der hypostatischen Union die Ferse war, mit welcher die ewige Wahrheit in der Wissenschaft des Glaubens diese Erde berührte; so dürfen wir uns nicht wundern, wenn die alte Schlange auch der Ferse jener nachstellte, weil sie nur von ihr den eisernen Todesstoß zu befürchten hatte.

„Die neue Schule aber in der neuesten Zeit mag sich die alte zweimal zum Muster nehmen:

1. „Daß, wie die alte Schule das göttliche, so die neue das menschliche Element in der Person des Weltheilandes und in Seinem großen Erlösungswerk eben so allseitig erhebe *), und zwar ohne Veruntreuung des bereits Gewonnenen. Wenn auch die alte Zeit der menschlichen Natur im Erlösungswerke keinen

*) Hat Hr. Prof. Dieringer in der neuesten Auflage seines Lehrb. der kathol. Dogmatik dieser Forderung genügt??

ihrer geistigen Würde angemessenen Antheil einräumte; so geschah es doch nur deshalb, weil ihr das menschliche Element nicht so bekannt war, wie das göttliche durch die alte Zeit der neuen bekannt ist. Jene verstand z. B. unter dem Eingebornen, den Gott dahingegeben, auf daß Alle, die an Ihn glauben, nicht verloren gingen, immer nur den Eingebornen von Ewigkeit, diese aber sollte unter dem Eingebornen auch den Menschensohn, und zwar nicht blos in Bezug auf die jungfräuliche Mutter, sondern auch in Bezug auf Gott verstehen, von welchem Er als der Erstgeborne unter den vielen Brüdern, als der Erstling der Auferstehung für dieselben bestimmt war, und in dieser seiner unvergleichbaren Würde ohneweiters auch der Eingeborne des Vaters genannt werden kann.

2. „Daß sie das in Schrift und Tradition Gegebene eben so gewissenhaft schone, wie die alte Zeit. — Daß sie sich diese Schonung nicht oft genug zum Vorsatz machen könne, erhellt schon daraus, weil sie selber der letzte Ring ist an der Riesenschlange, die von jeher alle Positivität begeiferte." S. 300—302.

Endlich bemerkt G. noch in Beziehung auf des Neffen Genugthuungstheorie: „Da hast Du mich gar nicht befriedigt, abgesehen von der rühmlichen Tendenz, die menschliche Natur in ihrer geistigen Qualität, in der Person wie in dem Werke des Erlösers zu Ehren kommen zu lassen. Wenn Du auch sagst: daß in Christus, als dem Versöhner der sittlichen Gegensätze der alten Welt, das Urverhältniß factisch hergestellt sei, und daß Er in diesem Charakter eine unmittelbare Position Gottes sein mußte, wie der Urmensch vor und ohne Fall; so ergibt sich hieraus

allein durchaus noch keine Idee von Genugthuung für sein Geschlecht. Der zweite Urmensch ist und bleibt doch bloßer Idealmensch, zwar nicht ausschließlich (wie in der Schule des hohlen Deismus) in der Lehre — als sogenannter Weise von Nazareth oder als Sokrates der Christen, sondern auch im Leben — als lebendiges und lebensvolles Muster für alle Lebensverhältnisse nach Oben und Unten. Und diese Lücke mußte mich nach dem Inhalte Deines Letzten noch mehr befremden, da Du in der Theorie des Duns Scotus gerade die Zufälligkeit im Erlösungswerke am meisten tadelst. Ist aber nur erst die Genugthuung in ihrem moralisch-nothwendigen Charakter aus der Erlösungstheorie hinausgeworfen, so gibt es wahrlich nur noch einen Schritt zum historisch-christlichen Determinismus und Fatalismus. Wir reconstruiren zwar dann ohne Christus keine Weltgeschichte mehr; aber dieser Christus tritt in dieselbe ein, wie die Staubfäden in die Blüte eines großen kosmischen Gewächses, — und fällt ab wie diese, ist gewesen und ist nicht mehr, hat verdient, aber auch ausgedient.“ S. 302 f.

Und welches ist jener „moralisch-nothwendige Charakter“ der Genugthuung? Das haben wir früher gehört, als von der (aus der Theilnahme des menschlichen Geistes an der Reciprocität des Naturlebens sich ergebenden) ethischen Reversibilität die Rede war. (Vgl. Vorsch. II. S. 345.)

So besteht denn nach G. der Hauptmißgriff der Scholastik bei ihrem Versuche, das kirchliche Dogma von der Genugthuung durch einen Gottmenschen speculativ zu erhärten, darin: daß sie das creatürliche Element in Christo (das nicht blos ein leidens-

fähiger Leib, sondern auch ein wahlfreier Geist, so wie beider Synthesis ist) und dessen Relation zum Gesammtorganismus der Menschheit nicht gründlich genug beachtete, und ihren Blick zu ausschließlich auf das göttliche Element heftete, und sofort lehrte, daß die unendliche Schuld nur durch ein unendliches Verdienst gesühnt werden könne, welches aber nur ein unendliches Wesen, also nur eine Person in der Gottheit zu erwerben vermöge.

„Es gab eine Zeit, die in der Anschauung und Würdigung der Sünde (in Adam z. B.) sehr tief vorgedrungen zu sein vorgab. Sie hatte auf ihrem trüben Forschergange die Schuld als eine unendliche, weil als Verletzung und Verunehrung der unendlichen Glorie und Majestät Gottes, erschaut; und diese Unendlichkeit allein als die Ursache gefunden, daß von keinem endlichen oder geschöpflichen Wesen jene Schuld genugthuend aufgehoben werden könne, und auch deshalb immerdar auf dem Menschengeschlechte gelastet haben würde, wenn die unendliche und erfindungsreiche Liebe in Gott nicht auf den sinnreichen Gedanken (von Ewigkeit versteht sich) gekommen wäre: den Logos Gottes, in seiner gottgleichen Unendlichkeit, mit dem Geschäfte einer Genugthuung für die Schuldigen in ihrer Endlichkeit zu beauftragen; der auch, in jenen Auftrag eingehend (weil ohnehin Eines Willens mit seinem ewigen Vater), die menschliche Natur annahm, für welche nun aber eben jenes Geschäft zu einem kategorischen Imperativ, oder (mit der alten Schule zu reden) zum mandatum rigorosum wurde, um in ihr einerseits leidensfähig und dadurch verdienstfähig für die Schuldigen, anderseits aber

auch tilgungsfähig zu werden, indem durch die Vereinigung eines unendlichen und endlichen Wesens dem endlichen Leidensverdienste ein unendlicher Werth zuwuchs, womit die unendliche Schuld gedeckt werden konnte.

„Es war die Zeit, die noch in Luthers Tagen sang:

O große Noth,
Ein Gott ist todt!

„Kurz jene Zeit hatte es so weit gebracht in der Anschauung des Greuels in der Sünde, daß ihr der Blick fix und wie von einem Medusenhaupte versteinert ward. Und so war ihr alle Umsicht des Auges unmöglich gemacht, und mithin auch die Frage: ob Adam seine unendliche Schuld als unendliches und endliches Wesen contrahirt habe? Eine Antwort hätte allerdings für die Endlichkeit Adams (wenn auch in ihrer Relation auf die Unendlichkeit Gottes) ausfallen müssen, oder man hätte die Schuld dem göttlichen Pneuma in seiner rückgängigen Bewegung imputiren müssen. Dadurch wäre aber zugleich eine Antwort auf eine zweite Frage gegeben gewesen: ob der Menschensohn oder der Logos als Gottessohn im Gottmenschen Christus Jesus genuggethan habe? Steht das Axiom fest, daß eine freie Schuld vorzugsweise nur durch ein freies Verdienst in einem und demselben Ganzen aufgewogen und aufgehoben werden könne; so handelt es sich nun um die Untersuchung: welche von den zwei Naturen im Gottmenschen als die freithätige, und hiemit eigentlich genugthuende anerkannt werden müsse.

„Du kennst das Resultat jener Untersuchung aus der Zeit der alten Scholastik so gut wie ich!

„Christus wurde als wahrer Mensch und wahrer Gott ausgerufen, als jener aber mit Ausschluß des freien Willens für die Hauptleistung seiner Sendung, den Kreuzestod, weil jenen der wahre Gott in ihm confiscirt hatte, dafür aber mit seiner göttlichen Freiheit als Allmacht in supplementum eingetreten war.

„Diese Anschauungsweise der Sünde wird Dir nicht zu Gesichte stehen, wiewohl sie, so weit ich sie errathen habe, sich verhält wie Bodenlosigkeit zur Oberflächlichkeit." D. l. Symb. S. 113—15.

An dieser Stelle wird allerdings die Frage: ob im Gottmenschen Christus Jesus der Gottessohn oder der Menschensohn genuggethan habe, dahin beantwortet: der Menschensohn habe genuggethan. Aber nicht zu übersehen sind die beigefügten Worte: „im Gottmenschen Christus Jesus." Es ist, wie schon oben bemerkt, nur eine von der Reflexion vorgenommene Unterscheidung ohne Trennung, wenn dem Menschen, für sich betrachtet, gegeben wird, was dem Menschen; Gott dagegen, was Diesem, für sich betrachtet, zukommt; dem Menschen nämlich die Wahlfreiheit, und mit dieser die Möglichkeit der freien Verschuldung und des freien Verdienstes, und zwar nicht blos für sich, sondern auch für die Glieder seines Geschlechts. Aber dieses genugthuende Verdienst kann der neue Mensch nur „im Gottmenschen", d. h. nur in persönlicher Einigung mit dem Gottessohne leisten *).

*) Demgemäß sind auch die Worte in der Vorsch. II. S. 440 zu verstehen.

Es macht endlich G. auch, und in gründlicher und ausführlicher Weise und an vielen Stellen, auf die Consequenzen sowohl der einen als der anderen, der im Zeitalter der Scholastik beliebten und seiner eigenen Genugthuungstheorie aufmerksam. Ich aber darf dieselben, der Kürze halber, hier nur andeuten.

Im „letzten Symboliker" S. 119 f. heißt es:

„Galt dies (nämlich die iustitia als opus operatum) einstweilen von der Person des Welterlösers, so konnte es auch später für jeden Erlösten geltend gemacht werden. Und das geschah allerdings in der Reformation, welche hiemit die Inconsequenz der alten Kirche*) corrigirte, die bisher immer ein Anderes in der Theorie und ein Anderes in der Praxis geltend machte, denn hier mußte der Mensch, als Kirchenkind, im Schweiße seines Angesichtes sich das Brot seines Heils erwerben.

„Anders verfuhren die Reformatoren, die da erklärten: daß der Heiland einmal für allemal für uns Alle und in jeder Beziehung Blut geschwitzt habe. Und da jenes Arbeiten unter des Tages Last und Hitze in der alten Kirche als Liebeswerk aufgestellt worden war; so konnte die neue Lehre, im Gegensatze zur alten, nur den Glauben (der ohnehin kein todter war) aufstellen; und der Buchstabe der Bibel blieb sein Ja und Amen nicht schuldig. Die alte Kirche aber ließ sich von der Consequenz der neuen Theorie nicht

*) Es versteht sich wohl von selbst, daß hier nur die Schule in der alten Kirche gemeint sei, nicht diese als solche im Gegensatze zur neuen von Seite der Reformatoren prätendirten. Vergl. d. l. Symb. S. 126 f.

irre machen in ihrer Praxis. Und sie that wohl daran. Die Wissenschaft, die das Leben contrefait, muß zuerst Lection vom Leben annehmen, ehe das Leben sich herbeiläßt, Raison von ihr anzunehmen. Und die Anfänger im Portraitiren treffen selten die Seele, auch wenn sie sich keine zu langen Nasen oder Ohren zu Schulden kommen lassen.

„Und so steht denn die katholische Wissenschaft hiermit erst auf dem Punkte, wo sie aus dem alten Glaubensaxiome vom Gottmenschen alle Consequenzen eben so zu entwickeln hat, wie die Reformation den Nothwendigkeitsbegriff, als den Naturcharakter (der in der alten Schule neben dem schlummernden Freiheitsbegriffe, als Charakter des Geistes, sich vorfand), im Verlauf von drei Jahrhunderten nach allen Richtungen hin entwickelt hat" *). S. 120 f.

*) Vergl. Vorsch. II. S. 442 f. Aehnlich ist in dem ökumenischen Briefe Leo's an Flavian hevorgehoben: daß, wenn die freie That des Menschensohns nicht ein mitwirkender Factor unserer Erlösung in Christo gewesen, es auch nicht Aufgabe des Erlösten sein könne, durch ihre freie Werkthätigkeit in Liebe sich der Erlösung theilhaftig zu machen; oder wie G. schreibt: daß nur dann, wenn das Haupt (Christus) im freien Entschlusse seines creatürlichen Willens das Werk Gottes (opus operatum) zu seinem Werke gemacht, auch das einzelne Glied in das letztere Werk (opus operantis) frei einzugehen habe. Leo schreibt nämlich: „Wir vermöchten den Urheber des Todes und der Sünde nicht zu überwinden, wenn nicht unsere Natur zu der seinigen gemacht wäre von Ihm, den weder Sünde beflecken, noch der Tod festhalten konnte." — Wird aber das Ethische der Wahlfreiheit unmittelbar in den Gottessohn hineingetragen, so kann die Menschheit Christi nicht mehr als wesensverschieden von seiner Gottheit festgehalten werden.

Aber auch rückwärts, in das Verständniß der Weltschöpfung, treibt die Verständigung über die Welterlösung ihre Wurzeln; und auch auf diesen Zusammenhang weist Günther in seiner Vertheidigung der katholischen Rechtfertigungslehre gegen die protestantische hin, indem er hervorhebt: daß, wenn der Einschlag der freien Creatur aus der Genugthuung entfernt werde, die Weltschöpfung als erstes Moment gedacht werden müsse, welches in der Restauration, als dem zweiten Moment erst vollendet werde *).

Was aber daraus nothwendig sich ergebe, findet sich ausführlich im I. Symbol. S. 130—133, S. 150—152.

Mein theurer Freund, ich wiederhole, daß ich nicht befürchte, durch die vielen und langen Citate aus G.'s Schriften Deine Geduld ermüdet zu haben? Ich befürchte es nicht. Denn, wiewohl Du mit des Meisters Ideen so vertraut bist, als irgend Einer seiner Schüler, so haben dieselben doch eine solche Tiefe und Tragweite, daß die wiederholte Vorführung derselben gewisse Partien der Heilswahrheit mehr enthüllt, und immer tiefer in das Verständniß derselben einführt. Aber Du wirst von mir nun auch noch erwarten: daß ich den außerhalb unserer Schule Stehenden den Einblick in unsere Satisfactionstheorie und deren Abweichung von der alt- und neuscholastischen dadurch erleichtere, daß ich die bisher gegebenen Bruchstücke sammle und in übersichtlichem Zusammenhange darlege.

---

*) Ein Fehler, dessen auch Dieringer in s. Lehrb. der kathol. Dogm. sich zu Schulden kommen läßt.

Dieser Erwartung will ich im Folgenden entsprechen.

G. geht, wie überall in seiner speculativen Theologie, so auch in seiner Satisfactionstheorie von dem Dogma der Kirche aus. Dieses darf nicht angetastet, dieses soll in allen seinen Theilen respectirt werden; den gewissenhaften Respect davor rühmt er an der alten Schule; er selber respectirt es nicht minder gewissenhaft. Die wissenschaftliche Verständigung aber ist nicht, wie das Dogma, etwas Gegebenes, sondern ein zu Suchendes, durch menschliche Bemühung zu Bewerkstelligendes. Die erforderlichen Mittel zum vollständigen Gelingen dieser Arbeit sind nicht zu allen Zeiten in gleicher Weise vorhanden, und auch die Benützung der vorhandenen muß nicht immer die glücklichste sein. Daher ist ein Fortschritt in dem Verständigungsprocesse innerhalb der Kirche möglich. Der Gang, den dieser Proceß factisch genommen hat, war im Wesentlichen dieser: daß von den Kirchenlehrern zunächst und vorherrschend das dem Menschen Gegenständliche, das Object, d. h. das Werk Gottes in unserer Erlösung, möglichst allseitig berücksichtigt wurde; nicht aber auch in gleichem Maße das Subject, der Mensch in der Einheit seiner doppelten (geistigen und natürlichen) Subjectivität. Ein Grund hievon ist darin zu suchen, daß es (zum Theil in Folge der Vorherrschaft, welche die Aristotelische Begriffsspeculation über die Augustinische Psychologie gewann) dem Geiste nicht so bald gelang, zum gründlichen Verständnisse seiner selbst so wie der Natur in und außer dem Menschen vorzudringen. Erst von Cartesius an wurde der Umschlag von der Versenkung ins Object zur Selbstorientirung im Subjecte ein durchgreifender und die Entwickelung der neueren Philosophie bestimmen-

der; aber diese Entwickelung fiel einseitig aus und endete mit der Verabsolutirung des Ich, mit dem Authotheismus, weil die Nachfolger des Cartesius den Grundstein, den derselbe gelegt, verschütteten, und dafür auf den Schlacken, die er von jenen nicht loszuschlagen vermocht hatte, ihre Systeme aufbauten. Darum hat Günther sich der Aufgabe unterzogen, die Arbeit des Augustinus und des Cartesius in Beziehung auf das Selbstverständniß des Geistes über sich und seine Relationen weiter zu führen, auf daß in der Theologie dem subjectiven Momente gleiche Rechnung getragen werde, wie dem objectiven. Eben darum bestand auch seine speculative Aufgabe in Beziehung auf das Dogma von der Genugthuung durch den Gottmenschen Christus Jesus darin: den Antheil des Menschensohnes an der Erlösungsthat eben so allseitig zu erheben, als der Antheil des Gottessohnes schon erhoben war; und wenn Letzterem auf Kosten des Ersteren von der alten Schule zu viel gegeben worden, Jedem das Seine zu vindiciren.

Was er also speculativ erhärten wollte, war das kirchliche Dogma von unserer Erlösung durch das Verdienst des Gottmenschen, von welchem in jener Erhärtung kein Jota aufgegeben oder verändert werden dürfe; der Standpunkt aber, von welchem aus es zu geschehen habe, war die (nicht außerhalb des Christenthums und seines Lichtes und seiner Gnade von ihm errungene, und auch durch die früheren Arbeiten der Forscher angebahnte) wissenschaftliche Selbst- und Welt- und Gotteserkenntniß.

Und was er auf diesem Standpunkte und unter jener Voraussetzung ermittelt hat, ist in Kürze Folgendes:

Soll der Antheil der Menschheit an der Erlösung allseitig bestimmt werden, so muß der Mensch nicht nur als Geistes-, sondern auch als Naturwesen und als Synthese dieser beiden Wesenheiten ins Auge gefaßt werden. Als geistiges Wesen aufgefaßt, kann jeder Mensch nur sich verdienen, nur sich verschulden. Als Naturwesen steht jedes einzelne Individuum unter dem Schicksale des Ganzen, dem es angehört, unter dem Schicksale seiner Gattung; eine Reciprocität (Reversibilität des Verdienstes und Substitution der Schuld) findet statt zwischen den Theilen und dem Ganzen in Folge der Solidarität, die aus der Gattungseinheit sich ergibt. Als Synthese endlich, als lebendige Einheit von geistigem und natürlichem Leben, ist der Mensch nicht denkbar ohne Wechselaustausch zwischen den Eigenthümlichkeiten einer jeden seiner beiden Wesenheiten. In Folge dieser communicatio idiomatum kann, was blos geistig unmöglich ist, durch das Gesetz des Naturlebens, und was blos natürlich unmöglich ist, durch das Gesetz des Geisteslebens in der Menschheit bewirkt werden. Es kann eine persönliche Schuld und Strafe des Stammvaters sich zugleich auf seine Nachkommen vererben; und es kann ein zweiter Stammvater Schuld und Strafe des Geschlechts, in das und für das er durch Gottes Kraft eintritt, auf sich nehmen und tilgen; es kann sein persönliches Verdienst zugleich Geschlechtsverdienst werden.

In dieser Qualität der Menschheit, als lebendiger Synthese der antithetischen Weltfactoren, Geist und Natur, ist aber nur die Möglichkeit der Erlösung (der restitutio in integrum), und zwar diese Möglichkeit nur von einer Seite, von Seite nämlich der

ewigen Idee Gottes von der Menschheit gegeben. Die andere Seite dieser Möglichkeit fällt in den Rathschluß Gottes. Und da muß gesagt werden: daß der allmächtige Gott will, was er ohne Verletzung seiner Heiligkeit oder der Reinheit seiner Liebe kann, sobald es sich um die Erreichung der ewig gewollten Endabsicht seines Schöpfungswerkes handelt. Seine Liebe will sich über den gefallenen Menschen erbarmen, d. h. mit den Armen der Huld ihn wieder umfangen, indem sie das trennende Hinderniß zwischen sich und der Menschheit, die Schuld, entfernt. Das kann sie aber, ihrer eigenen Idee vom Menschen gemäß, nicht ohne Genugthuung, d. h. ohne ein, jene Schuld aufhebendes, Verdienst, welches selber nicht außerhalb des Menschengeschlechts, nicht mit Umgehung des Menschen vollbracht werden kann; denn eine freie Schuld kann nur von einem freien Verdienste in einem und demselben organischen Ganzen aus diesem Ganzen gehoben werden. Darum ist es ewig im Rathschlusse Gottes festgestellt, daß für den Fall der Sünde Adams eine Person in der Gottheit, und zwar diejenige, durch welche die Welt geschaffen worden, Mensch werde. Der göttliche Logos übernimmt daher die Erlösung der gefallenen Menschheit; und er leitet diese Erlösung dadurch ein, daß er den Menschen über dem Tode im Leben erhält, damit er in ein Geschlecht sich ausbreiten, in welches sodann der Gottmensch als Menschensohn eintreten könne; daß er den abgebrochenen Lebensverkehr zwischen Gott und der Menschheit in anderer Weise, als es im Paradiese der Fall war, im Gewissen nämlich, wiederanknüpft, und diesen Lebensverkehr fort- und durchführt, und zwar nicht blos als Jehova der Juden, sondern unter mannigfaltigen Formen auch im religiösen Leben der

Heiden *). Aber er ist von Anfang an dieser unser Erlöser, die Verheißung der Juden und die Erwartung der Heiden, im Himblicke auf seine hypostatische Vereinigung mit dem Menschensohne. Und es vollbringt daher der Logos in der Fülle der Zeiten als Menschensohn, d. h. in persönlicher Vereinigung mit dem neuen Adam, unsere Erlösung.

Zur Wirklichkeit wird also die, durch die Idee der Menschheit und Gottes Relation zu ihr, mögliche Erlösung durch die That des Gottmenschen Christus Jesus. Es beginnt die Verwirklichung jener Möglichkeit vom Augenblicke des Sündenfalles an, schreitet durch die Zeiten der Menschengeschichte herab ihrer Erfüllung zu, und wird endlich vollbracht am blutigen Kreuzesstamme. Und dann beginnt die Ausbreitung der im h. Geiste gegründeten neuen Kirche, das Wachsthum des in das Erdreich der Menschheit gelegten himmlischen Senfkornes zum weltüberschattenden Fruchtbaum.

Sollte Hr. Cl. an dieser Erlösungstheorie doch noch ein entscheidendes Moment für die Feststellung der Nothwendigkeit, daß Gott Mensch werde, vermissen, so wäre dagegen zu erinnern: daß das Verstehen nicht blos vom Verstande, sondern auch vom Willen abhängig sei.

Günther wird, so lang er Creatianist bleibt, über der Erlösungsthat des Gottessohnes die des Menschensohnes nicht vergessen, nicht die in der Idee der Menschheit liegende und von Gott selber

---

*) Vgl. Sepp: „das Heidenthum und dessen Bedeutung für das Christenthum.“ Regensburg bei Manz. 1853. 3 Bände.

herrührende Gesetzlichkeit und Freiheit an jene absolute Willkür hinopfern, durch welche Gottes Heiligkeit verunreinigt und die Vernünftigkeit unseres Glaubens vernichtet würde.

„Eine besondere Stellung, (als speculativer Theolog)" bemerkt daher sehr wahr der Verf. des „Votums über Günthers Speculation" S. 42, „nimmt Günther durch seinen Gegensatz zu Jenen, welche aus mehrfachen Gründen das Menschliche in Christus nahezu als die hypostasirte unpersönliche Allgemeinheit der menschlichen Gattung anzunehmen geneigt waren; diesen gegenüber zeigt Günther auf eine eben so wahre als schöne Weise, wie das Erlösungsverdienst — so weit es Verdienst und nicht Gnade und Geschenk Gottes ist — eine sittliche Errungenschaft des concreten Menschen Jesus sei, und daß der Versuch, die Allgemeingültigkeit dieses Verdienstes zu erklären, durchaus nicht nothwendig mache, zu einer Art mittelalterlichen Realismus seine Zuflucht zu nehmen, dessen Gegensatz zum Nominalismus wenigstens uns in Günthers Nachweis der Erlösbarkeit des menschlichen Geschlechts und Vererbungsfähigkeit des Erlösungsverdienstes Christi endgiltig ausgeglichen und vermittelt scheint. Mit dieser Auffassung des Erlösungswerks hängt es zusammen, daß Günther im Gegensatze zu der Blutopfertheorie *) auf die ethische Verdienstlichkeit des freien Gehorsams Christi den Nachdruck legt, ohne daß er aber dahin käme, den Opfertod Christi als etwas zum Wesen des Erlösungswerkes nicht nothwendig Gehöriges zu betrachten. Derselbe ist vielmehr die wesentliche

*) Vergl. Vorsch. II. S. 323 ff.

Vollendung von jenem, so daß der Erlöser ohne dieses Opfer gar nicht gedacht werden kann, so wie es auch die Kirche zur absoluten Voraussetzung ihres sacramentalen Lebens hat."

Günther erklärt keineswegs für ausreichend zum Werke der Genugthuung, daß ein bloßer Mensch als neuer Stammvater auf übernatürliche Weise gesetzt werde, und nicht für überflüssig, daß Gott mit dem neuen Menschen sich hypostatisch verbinde; sondern er erklärt nur jeder offenen und versteckten theopantistischen Anschauung den Krieg, wonach es a priori, und somit ganz abgesehen von der Zufälligkeit des Sündenfalles, in der Relation Gottes zur Welt liegen soll, daß der Logos Mensch werde. Denn dann könnte die Aufgabe des Letzteren keine andere sein, als die Gegensätze in der Welt und zwischen Gott und der Welt also zu vermitteln, daß durch diese Vermittlung die Wesensidentität alles Seienden herausgestellt würde, auf daß Gott (in diesem pantheistischen Sinne) Alles in Allem sei. —

Die frühzeitig aufgeworfene Frage: utrum Christus venisset, si Adam non peccasset? wurde in der alten Schule verschieden beantwortet. Irenäus: Si non haberet caro salvari, nequaquam Verbum Dei caro factum esset. Augustinus: Si homo non peccasset, Filius Dei non esset incarnatus, de Trin. XIII. 10.; daß aber umgekehrt die Erlösung von der Sünde die Erscheinung Christi nothwendig mache, vermag er nicht zu beweisen; er begnügt sich, diese Weise der Erlösung für die angemessenste und zweckmäßigste zu erklären. Richard von St. Victor spricht sich für die Nothwendigkeit der Menschwerdung nach eingetretener Sünde aus, und begründet dieselbe darin, daß die Erlösung, um mit der

Gerechtigkeit im Einklange zu bleiben, mit Genugthuung verbunden sein müsse, und sagt deshalb: Nunc fidelium devotio magis gloriatur de redemptionis suae satisfactione, quam prius confusa sit de tantae dejectionis opprobrio; in tantum ut ubique terrarum Ecclesia fidelium cum omni fiducia canat: O certe necessarium Adae peccatum et nostrum, quod Christi morte deletum est! O felix culpa, quae talem ac tantum meruit habere redemptorem! Alexander von Hales dagegen und Albert d. Gr. lassen die Nothwendigkeit der Erscheinung Christi um der Sünde willen zweifelhaft und begnügen sich mit der Angemessenheit. Thomas hält die Menschwerdung, abgesehen von der Sünde, für unwahrscheinlich, weil sie sonst als etwas zum vollen Begriffe der Menschheit Gehöriges erscheinen würde.

Duns Scotus behauptet einerseits, daß der Mensch ohne Genugthuung habe versöhnt werden können; anderseits, daß auch ein Engel, wenn es Gott gefallen, für uns hätte genugthun können, und macht überhaupt die Menschwerdung zu einem Acte der absoluten Willkür. Die Mehrzahl der Scholastiker überhaupt ist der Ansicht: daß Gott auch ohne Christus die Sünde habe vergeben können; und behandelt insofern die Erscheinung des Gottmenschen, wenn auch als angemessen, doch als fast entbehrlich. Zugleich aber fehlte es nicht an solchen, welche die Menschwerdung des göttlichen Logos, auch abgesehen von der Sünde, als die Vollendung der Menschheit betrachteten. So an mehreren Stellen selbst Irenäus, auch Tertullian und Athanasius; so auch Abälard, Alex. von Hales, Albert d. Gr., Ruprecht von Deutz aber hält die Person Christi für das absolute Weltziel, dem alles

Andere, auch die Sünde dienen müsse. Wie das Weib um des Mannes willen, so ist um Christi willen die Menschheit geschaffen worden, aus welcher ihm die Kirche werden sollte. Für die Christologie der mystischen Section in der alten Schule ist der Gedanke, daß Christus das Haupt des mystischen Körpers der Kirche sei, eine der leitenden Grundideen. In dem Werke des Franziskaners Roberti Caracoli de laudibus Sanctorum (sermo III.) Venet. 1489 werden die Gründe für die Ansicht zusammengestellt, daß die Offenbarung Gottes in der Menschwerdung zum Begriffe Gottes gehöre, mochte der Mensch fallen oder nicht. Petavius vertritt die entgegengesetzte Ansicht, und wandelt deshalb in dem Ausspruche Bellarmins: „Wenn Adam nicht gefallen wäre, so wäre vielleicht Christus nicht im Fleische erschienen", — die Worte „vielleicht nicht" in „gewiß nicht" um. Bonaventura und die Thomisten waren derselben Ansicht. Bei Thomas selber kommt aber auch der Ausspruch vor: „Ad omnipotentiam divinae naturae pertinet, ut opera sua perficiat, et se manifestet per aliquem infinitum effectum: sed nulla pura creatura potest dici infinitus effectus, cum sit finita per suam essentiam."

Wir sehen aus dem Angeführten: daß die alte Schule noch nicht einen solchen anthropologischen Standpunkt gewonnen hat, von dem aus sie mit aller Gewißheit und Sicherheit die Frage beantworten konnte: Wie verhält sich die Menschwerdung des Logos zur Sünde und ihrer Tilgung? Ist sie, vielleicht auch abgesehen von dem Sündenfalle, als Vollendung des Schöpfungswerkes anzusehen? Der Abgang einer wissenschaftlich durchgeführten

Schöpfungsidee machte es ihr unmöglich, in befriedigender Weise anzugeben, wie die Creatur auf ihre Vollendung in Gott angewiesen sei, und wie sich daher die Menschwerdung des Wortes Gottes zu dieser objectiven Endbestimmung der Creatur verhalte. Und während sie den Antheil des neuen Menschen am Erlösungswerke nicht allseitig erhebt und gründlich erhärtet, sind auch die Gründe, welche sie für den Nachweis beibringt, daß nur eine Person in der Gottheit unsere Schuld bezahlen könne, nicht vollkommen stichhaltig. Auch diejenigen, welche Görres (am a. O. S. 60 f.) aus der Schrift Anselms: Cur Deus homo? beibringt, sind es nicht. „Wer (heißt es dort) soll den Genugthuungsact vollbringen? Der Mensch wäre am ersten dazu gehalten. Aber was soll der Mensch Gott wohl bieten? Reue, ein zerknirschtes Herz, Demuth, Enthaltsamkeit, Mühsal, Gehorsam, Barmherzigkeit im Geben und Erlassen? Alles das aber schuldet er Gott schon ohnehin, weil er sich ganz ihm schuldig ist, da er Alles vom Herrn hat. Er gibt also nichts von dem Seinigen zur Lösung unserer Schuld. Der Mensch war zwischen Gott und den Satan gesetzt, um ihn, der zum Bösen rieth, zu besiegen, Gott zur Ehre und zur Beschämung des Ueberwundenen; wenn er, der Schwächere auf Erden, der Verführung nicht Folge geleistet, während der Stärkere im Himmel ohne Verführung doch gefallen. Nun aber ließ er sich leicht verführen gegen Gottes Willen und seine Ehre; seine Unbill kann also nicht gesühnt werden, bis er Gott geehrt, besiegend den Satan, wie er zuvor besiegt, ihn geunehret. Der Starke, damals in der Kraft Unsterbliche, hatte also gesündigt durch leichte Beistimmung, und ist darüber sterblich geworden; nun aber soll der schwache Sterbliche, wie er

in dem Fall geworden durch des Todes Beschwer, den Satan besiegen, indem er in keiner Weise sündigt; was er nimmer kann, so lange er in der Wunde der ersten Sünde empfangen wird und geboren. Er hat überdem Gott geraubt, was dieser aus der menschlichen Natur zu machen sich vorgesetzt; er kann daher nicht erhalten, was ihm Gott geben wollte, er habe denn das Geraubte dem Räuber wieder abgerungen; damit, wie Gott durch ihn verloren, er auch wieder durch ihn gewinne. Das aber vermag er nicht, und so kann der Sünder den Sünder in keiner Weise rechtfertigen?" Hier ist bewiesen: daß der erbsündige Mensch weder sich noch sein Geschlecht rechtfertigen könne; nicht aber auch, daß der neue ohne Sünde gesetzte Mensch solches nicht könne. Wenigstens sind diejenigen Momente nicht allseitig erhoben, aus denen hervorgeht: daß auch der neue Adam nicht ohne den Logos und ohne die hypostatische Vereinigung mit Ihm genugthun könne.

Besser, aber doch auch nicht vollkommen befriedigend, begründet Richard v. St. Victor, daß nur durch Gottes Menschwerdung geholfen werden konnte, wenn er sagt: Die Genugthuung mußte der Anmaßung in dem Sündenfalle entsprechen. Nun war Adams Sünde die Selbsterhebung vom Niedrigsten zum Höchsten. Zur Genugthuung bedurfte es daher einer Erniedrigung vom Höchsten zum Niedrigsten. Schon deshalb konnte nicht ein Mensch erlösen, sondern nur eine Person der höchsten Trinität. Ueberdem, da gerechtfertigt und beseligt werden, mehr ist, als geschaffen werden, so würde, wäre ein Mensch der Erlöser, einer Creatur mehr verdankt als dem Schöpfer, und die größere Verpflichtung wäre gegen jenen. Nichtsdestoweniger ginge nach dem Maßstabe der Gerech-

tigkeit das dem Menschen nichts an, was eine nicht-menschliche Person thut; wogegen es vernünftig ist, daß ein Bruder für den Bruder, ein Sohn für den Vater genugthut. Sonach mußte der von dem Höchsten zum Untersten sich erniedrigende Gott Mensch werden.

Hätte Richard die Idee des Menschen in seinen Factoren und deren Synthesis gründlich erkannt und überdies in Gott erschaut; so würde er wohl eine Erlösungstheorie aufgestellt haben, welche allen Anforderungen des Dogmas und der Wissenschaft genügt hätte.

Diejenigen endlich, welche es auf sich nahmen, die Principien der Reformation in der Theologie zur Ausgestaltung zu bringen, sehen sich, als Erben des scholastischen semimonistischen Schöpfungsbegriffs, genöthigt: eine Christologie aufzustellen, in welcher die Menschwerdung des Logos zur ursprünglichen Idee Gottes von der Welt und Menschheit gehört, mithin einen wesentlichen Bestandtheil, ja das Centrum des höchsten Weltgutes bildet. Sie können auf ihrem Standpunkte nicht zugeben, daß Christus nur um der Sünde willen erschienen sei, sondern müssen in ihm die Verwirklichung der vollkommen ewigen Weltidee erblicken. (Vgl. Dorner am a. O. S. 432. 433. 435. 438. 441 u. a.)

Günther aber muß auf seinem streng creatianistischen Standpunkte eben so entschieden die Nothwendigkeit der Menschwerdung des Sohnes Gottes ohne den Sündenfall negiren, als für diesen Fall affirmiren, wenn Erlösung eintreten soll.

Je weniger die Scholastik den Menschensohn in Christo beachtete, ja ihn über den Gottessohn fast vernachlässigte, desto mehr

war es Günther'n geboten, die wissenschaftliche Verständigung vorzugsweise dem ersteren zuzuwenden. Bei alle dem aber gerieth er doch nirgends in den entgegengesetzten Fehler, daß er über der That des Menschensohnes die des Gottessohnes aus dem Auge verloren hätte.

Er macht stets darauf aufmerksam und zeigt an einzelnen Stellen ausführlich: wie nur der Logos die Restauration der Menschheit bewirken könne, weil nur Er die Welt auch erschaffen hat; wie Er nur einen Jeden, der als Nachkomme des gefallenen Adam in die Welt kommt, erleuchten könne — durch Bekräftigung des Gesetzes im Gewissen und auf den steinernen Tafeln und in den andern Theilen der historischen Offenbarung; wie nur Er vermitteln und eine Brücke über die Kluft zwischen dem Himmel und der Erde schlagen könne, auf welcher die Engel Gottes, ja auch der h. Geist zur Menschheit herabzusteigen vermochten; ja wie Er nur den Todesbruch zwischen Geist und Natur im gefallenen Menschen aufhalten und das Geschlecht am Leben erhalten könne. Und immer und immer hebt G. hervor: daß diese Wirksamkeit des Logos nicht für sich, nicht losgerissen von dem Menschensohne (d. i. von der persönlichen Einigung des Logos mit demselben) aufgefaßt werden dürfe; daß also die welterlösende That (das opus operatum und operantis) in den Gottmenschen hineinfalle. Ja, er deutet genugsam an: daß der neue Mensch wegen der gänzlich veränderten Umstände, die nicht die des Urzustandes seien, nicht als bloßer Mensch, sondern nur als Gottmensch in die Weltgeschichte eintreten könne; weshalb denn auch von einer Genugthuung durch

einen bloßen Menschen keine vernünftige Rede sein kann. Und so handelte es sich denn nach Günther bei der Menschwerdung des Gottessohnes nicht blos um die Sicherung des genugthuenden Gehorsams des Menschensohns, nicht blos um die Versenkung desselben in die tiefste Tiefe der Selbsthingabe an den Rathschluß der ewigen Liebe, nicht blos um die wirksame, alle Zeiten und alle Geschlechter erreichende Kraft des Verdienstes dieses Gehorsams, eine Kraft, die auch die Ausbreitung des ersten Menschen in ein wirkliches Geschlecht ermöglichte; nein, es handelte sich um die Erhebung des neuen Adam in die persönliche Gotteseinigung, auf daß er unser ewiger Hohepriester und Mittler, der Messias der Verheißung, der Anfänger und Vollender unseres Heils werden könne. Und so möchte der Verfasser des „Votums", wenn auch nicht die Sprache G.'s geredet, so doch seinen Sinn getroffen haben, wenn er S. 39 f. schreibt: „Wie der Mensch die hypostasirte Synthese des Gegensatzes von Geist und Natur, so ist Christus die hypostasirte Synthese von Gott und Mensch in der durch das Factum der Menschensünde nothwendig gewordenen Vermittlungsform. Fassen wir den Erlöser für sich ins Auge, so bedeutet die in ihm vollzogene Einigung des Göttlichen und Menschlichen in religiöser Beziehung die in concreto dargestellte Aufhebung des durch die Sünde verschuldeten Bruches und Zwiespaltes zwischen Gott- und Menschheit; — in ethischer Hinsicht ist sie die in concreto dargestellte Vollendung des teleologischen Entwickelungsprocesses mit Einschluß aller vorausgehenden Momente seines normalen Verlaufs. In Kraft jener synthetischen Einigung ist der Gottmensch etwas Einziges in seiner Art, dessen Ganz-

heit durch die Einheit der Person und Hypostase ausgedrückt wird."

Die alte Scholastik baute ihre Genugthuungstheorie in naiver Weise auf einen sich in sich widersprechenden Satz, darauf nämlich: daß ein endliches Wesen ungeachtet seiner Endlichkeit wohl eine unendliche Schuld sich zuziehen, nicht aber auch ein unendliches Verdienst setzen könne. Ein solches Verdienst könne nur ein unendliches Wesen, nur Gott selber erwerben. Und darum habe eine Person der Gottheit die menschliche Natur annehmen müssen. Als Gott habe Christus die unendliche Huld uns verdienen, als Mensch leiden müssen; nur als Gottmensch also durch freiwillige Uebernahme der Strafen des sündigen Geschlechtes ein unendliches Genugthuungsverdienst erwerben können. Günther dagegen gründet seine Genugthuungstheorie auf die Relation, auf den Lebens- und Liebesverkehr zwischen Gott und der freien Creatur. Schuld und Verdienst sind nur möglich in lebendiger Wechselwirkung mit dem Unendlichen, mit Gott; Gott selber, der Unendliche, und mit und in ihm der Himmel, wird durch die Schuld verloren, durch den Gehorsam verdient. In und wegen dieser Relation der freien ethischen That der Creatur zu Gott, oder wegen des religiösen Characters dieser That kann der Geist, bei all seiner eigenen Endlichkeit (Creatürlichkeit), nicht nur eine unendliche Schuld, sondern auch ein unendliches Verdienst setzen. In der bloßen Endlichkeit als solcher kann daher die Unmöglichkeit eines unendlichen Verdienstes zur Genugthuung nicht liegen. Deshalb beschränkt er auch den menschlichen Antheil am Genugthuungswerke im Gottmenschen Jesus nicht auf die Leidensfähigkeit seines Körpers, er rechnet hiezu und

zwar vor Allem das Verdienst seines menschlichen Geistes durch freiwilligen Gehorsam erworben.

Hat doch auch Duns Scotus schon geahnet, daß die Unendlichkeit der Schuld (somit auch des Verdienstes) nach dem Objecte, nach Gott, und nicht blos nach dem Subjecte, nach dem Menschen zu bemessen sei*). Wer das leugnen wollte, müßte behaupten, daß der Eintritt Christi, als des Gottmenschen, nothwendig gewesen sei, nicht nur im Falle der Sünde, um dafür genug zu thun, sondern jedenfalls um das unendliche Gut dem Menschen zu verdienen, das dieser mit all seinem Gehorsam nie und nimmer sich hätte verdienen können.

Daher will ich auch den Vorwurf des Cl., daß nach G. ein übernatürlich gesetzter bloßer Mensch genugthun könne, gerne damit entschuldigen, daß er nicht einzusehen vermochte, wie nach Verwerfung der scholastischen Begründung der Nothwendigkeit, daß Gott Mensch werde, diese Nothwendigkeit überhaupt noch aufrecht erhalten werden könne. Schlimm steht es aber mit seiner eigenen Genugthuungstheorie, wenn er weder die scholastische Hypothese von der Unmöglichkeit eines durch ein endliches Wesen zu erwerbenden unendlichen Verdienstes, noch die andere Hypothese von der Uebertragbarkeit eines Gottesverdienstes auf das Menschengeschlecht gegen G. vertheidigen, noch auch in anderer Weise die Genugthuung durch einen Gott-Menschen begründen kann.

Allerdings lehrt der Römische Katechismus, daß nur „die unendliche Kraft des Sohnes Gottes die unendliche Kraft der Sünde hinwegnehmen“ konnte. Aber — lehrt er, daß

*) Vergl. Trebisch: Die christliche Weltanschauung. S. 103.

der Sohn Gottes außer der persönlichen Einheit mit dem Sohne des Menschen, oder lehrt er, daß Jener nur „nach Annahme der Schwachheit unseres Fleisches“ uns mit Gott wieder versöhnte? Und lehrt umgekehrt G., daß die Kraft eines bloßen Menschen ausgereicht habe, um die Sünden der Welt zu tilgen, oder lehrt er, in Uebereinstimmung mit dem Weltapostel, daß zwar der Menschensohn es sei, welcher dem Vater gehorsam war bis zur Uebernahme des Kreuzestodes, aber daß er hiedurch unser Sühnopfer geworden sei nur in persönlicher Verbindung mit der unendlichen Kraft des Gottessohnes? Mit aller Bestimmtheit spricht G. von dem Antheil des Logos an dem Erlösungswerke (Vorsch. II. S. 124), und sagt: die Genugthuung setze die Gottheit und Menschheit in der Person des Erlösers voraus (ebendas. S. 289). — Hr. Cl. macht „auf die sonderbare Logik“ der neuen Schule „aufmerksam, wonach . . . die Wiederherstellung des Menschen in sein ursprüngliches Verhältniß zu Gott erheischen soll, daß der die Genugthuung leistende, d. h. alle Hindernisse, welche jener Wiederherstellung im Wege stehen, beseitigende Menschensohn zugleich Gott sei; denn (fragt er) war etwa der erste Adam vor seinem Falle auch Gottmensch? oder gehörte, um den zweiten Adam mit dem ersten auf gleiche Linie zu stellen, mehr dazu, als eine neue Schöpfung auf dem Boden der alten?“ (S. 124.) Nein! der erste Adam vor seinem Falle war nicht Gottmensch, denn der h. Geist, mit dem er geeinigt war, hatte ihn nicht in Sein persönliches Wissen und Leben hinaufgehoben. Aber es ist auch der zweite Adam mit dem ersten nicht „auf gleiche Linie“, sondern hoch über denselben und sein Geschlecht zu stellen; denn er konnte

nicht wie jener ins Paradies eingeführt werden, um etwa für seine Person und ein leiblich von ihm abstammendes Geschlecht Gott den schuldigen Gehorsam zu leisten. Die Verhältnisse, in welche er eintrat, und die Leistung, die er zu vollbringen hatte, waren ganz andere als die des ersten Adam; und diese anderen Umstände und diese andere Aufgabe verlangen die hypostatische Vereinigung mit dem Gottessohne. „Ein Anderes ist's: ein unendliches Verdienst an und für sich zu Stande bringen; und ein Anderes: dasselbe in seiner Relation auf eine und für eine unendliche Schuld zu bewirken." (Vorsch. II. S. 272.) Nur „caeteris paribus" hätte die Setzung eines neuen Adam ausgereicht; die caetera waren aber nicht paria. Zwar ist und bleibt die Möglichkeit einer genugthuenden, stellvertretenden*) Leistung in dem Verhältnisse des neuen Adam zu dem Geschlechte, in und für welches er gesetzt ward, gegeben; aber die Realisirung dieser Möglichkeit erheischte das uranfänglich beginnende und bis zur hypostatischen Einigung mit dem neuen Adam fortschreitende Eingreifen des göttlichen Logos in unsere Geschichte. Die Endabsicht der Schöpfung verlangt die Ineinssetzung des Menschen mit Gott (ohne Aufhebung der Wesensverschiedenheit Beider); und diese Ineinssetzung konnte nicht in derselben Weise bewirkt werden nach eingetretener Sünde, wie ohne den Sündenfall. Der neue Mensch war nicht anders möglich als nur in ursprünglicher und persönlicher Vereinigung mit dem Logos. In diesem Sinne schreibt Günther: „Der Weltapostel Paulus

---

*) Nur der Natur ist das Wunder der Reversibilität vergönnt. Vorsch. II. S. 273.

sagte vom Sohne der Jungfrau: „„Er ist uns in Allem gleich geworden, die Sünde ausgenommen""; in dieser Behauptung liegt . . . die ursprüngliche und persönliche Vereinigung der zwei Naturen, um den Menschensohn von aller Sünde ausgenommen denken zu können." Vorsch. II. S. 295. Es handelte sich ferner nach Gottes, im Verlaufe der Geschichte sich enthüllendem Rathschluß nicht blos um die Wiederversetzung des Menschen in sein ursprüngliches Verhältniß zu Gott, sondern es handelt sich zugleich um eine neue glorreiche Offenbarung der Huld und Erbarmung Gottes über das Geschlecht. Deshalb stimmt Günther in den Ausruf des großen Augustinus ein: O felix peccatum Adami, quod talem et tantum nobis meruit Redemptorem!

Uebrigens läßt sich die Güntherſche Schule nicht einfallen: ihr Meister habe nach allen Seiten hin schon ein non plus ultra geleistet. Wenn Cl. tiefer als Günther in das Wesen der Creatur und ihre Relation zu Gott hineingeblickt hat; so bitten wir ihn: aus diesem tieferen Schachte seines Wissens ein helleres Licht als das bisherige hervorleuchten zu lassen, und die Strahlen desselben über das Genugthuungswerk auszugießen.

Mit der Zumuthung aber möge uns Cl. in Zukunft verschonen: daß wir, wenn auch noch so großartige, aber doch theilweise verunglückte Erklärungsversuche der Scholastik uns als dogmatische Bestimmungen der Kirche von ihm aufbürden lassen sollen.

Dafür wollen wir es auch ihm nicht verargen, daß sein Auge blind ist für die Wahrnehmung der Gesetze der Creatur überhaupt, und insbesondere des Menschenwesens. Ihm ist nach Anweisung der Scholastik die Leiblichkeit des Menschen etwas

schlechtweg Todtes. Wie sollte er also in dieser Leiblichkeit ein Lebensgesetz anerkennen können, ein Lebensgesetz, unter dem auch der Geist des Menschen von Gott angeschaut, und das in Seiner Behandlung des Menschengeschlechtes so gewiß von Ihm nicht umgangen wird, als er es selber gesetzt hat und sich nicht zu widersprechen vermag. Auch das Concil von Sens erklärt: „Ich glaube, Gott könne nur dasjenige thun, was seinem Wesen angemessen." Im Geiste des Menschen als solchem aber ist so wenig eine Basis für stellvertretende Genugthuung, als für Vererbung seiner Zuständlichkeit, und für Beides so wenig, als für Fortpflanzung mittelst Zeugung zu entdecken. Der Geist als das Lebensprincip einer todten Leiblichkeit gewährt keinen festen Grund und Boden für die Erlösbarkeit des Menschengeschlechtes. Und es muß daher Dr. Cl., um das Dogma unserer wirklichen Erlösung aufrecht zu halten, der Vernunft ihre Unvollkommenheit vorrücken, und die Pforte ihres angestammten Gebietes, des Gebietes des Uebersinnlichen, ihr à la Luther vor der Nase zuschlagen, dafür aber sie auffordern, vor dem selbstgeschaffenen Götzen der absoluten Willkür, der nichts unmöglich sei, niederzuknien.

Wenn aber auch Hr. Cl. kein Auge hat für das, was des Menschen, und darum auch nicht für das, was des Gottmenschen ist; so hätte er doch wenigstens die edle Absicht anerkennen sollen, welche G. bei dem neuen Versuche hatte, ein wissenschaftliches Verständniß über das Werk des Gottmenschen zu gewinnen. —

„Ich vernahm einst an einer table d'hôte auf einer Ferialreise, die ich als junger Theologe machte, ein Wort aus dem Munde eines Mannes, der im Rufe großer Gelehrsamkeit stand, das mir

unvergeßlich bleibt, weil es als concentrirtes Glaubensbekenntniß aller Köpfe angesehen werden kann, denen es gegeben ist, das Leben der Menschheit scheinbar von Oben herab, in der That über die Achseln zu betrachten: Der Christus der Katholiken, sprach er, ist ein Marionette, mit der die Gottheit ein pädagogisches Schauspiel für die Kinder dieser Erde aufführt; der Christus der Protestanten ist ein wahrer Proteus, bald ein Doctor Faust im höheren Style und besseren Glücke, bald Doctor der Theosophie, bald der Feuerstein auf der Zündpfanne eines kosmopolitischen Licht- und Feuerzeugs, das eine geheime Illuminatensecte erfunden und handhabt. Sehe Jeder, wie er's treibe! Sehe Jeder, wo er bleibe! so schloß er. — Ich aber beschloß bei mir: So kann's und darf's nicht bleiben!" Vorsch. II. S. 304.

Günther hat, wie kaum ein anderer seiner katholischen Zeitgenossen, den Entwickelungsgang des Denkgeistes in der Verständigung über das, in der ersten und zweiten Offenbarung, thatsächlich Gegebene mit forschendem Blicke verfolgt und sehr bald den Abgrund mit Schrecken wahrgenommen und ausgemessen, an welchem die denkstolze und denkmüde europäische Menschheit angekommen. Und so machte er sich denn zur Aufgabe, gerade hier mit dem Talente, das Gott ihm gegeben, zu wuchern. Er verkannte nicht die großartigen Leistungen der alten Schule, aber das Princip und die Methode der scholastischen Philosophie blos deshalb als christlich anerkennen, weil die Vertreter derselben sich in Collisionsfällen gläubig vor dem Dogma der Kirche beugten, das konnte und durfte er nicht. Er ignorirte auch nicht die großartigen Leistungen der neuern Philosophenschulen, aber ohne Weiteres sich vor ihnen beugen, oder eine

wesentliche Verschiedenheit ihrer Principien von den scholastischen deshalb annehmen, weil sie die kirchliche Auctorität verachtend, unerschrocken alle Consequenzen aus denselben Voraussetzungen zogen, das konnte und durfte er ebensowenig. Was er unternahm, war: sowohl die gegenwärtige gründliche Feindschaft zwischen Philosophie und kirchlichem Dogma als auch den früheren Scheinfrieden zwischen beiden zu überwinden, und die wirkliche Harmonie zwischen Vernunfterkenntniß und Glaubenswahrheit, zwischen erster und zweiter Offenbarung Gottes, zwischen Schöpfung und Erlösung allenthalben zum Verständniß zu bringen. Und so hat er denn auch, als gläubiger Katholik und zugleich als entschiedener Vertheidiger dessen, was der Vernunft von Gott zu eigen gegeben ist, sich ehrlich und redlich bemüht: die bei den Fortschritten der Anthropologie (der Natur und Geistphilosophie) nicht mehr genügenden früheren Verständigungsversuche über das Dogma von der stellvertretenden Genugthuung zu vervollständigen und zu verbessern. Dieses Streben wenigstens hätte Cl. anerkennen sollen, wenn es ihm von seinem Standpunkte aus unmöglich war, die Resultate desselben anzuerkennen. Und er hätte dies um so mehr thun sollen, da seine eigene Genugthuungstheorie eine völlig unbegründete ist. Unsere Zeit gibt nichts auf bloße Versicherungen eines Philosophen, sie verlangt Consequenz. So versichert z. B. Hr. Cl., daß er als Katholik an die wesentliche Verschiedenheit vom Geist und Natur glaube; und hintendrein stellt er als Philosoph einen Dualismus auf, der jene wesentliche Verschiedenheit parodirt, da er „die Natur im Menschen als Todtes so vom Geiste belebt werden läßt, wie sie außer dem Menschen sich selbst belebt.“

Eben so versichert er, daß er als Katholik glaube, die Genugthuung für die Verschuldung des gefallenen Menschen habe nur von einem Gottmenschen geleistet werden können (S. 118.); und als Philosoph stellt er eine Theorie auf, in welcher nur der Gottessohn, nicht aber auch der Menschensohn das Genugthuungswerk vollbringt. Jener setzt das unendliche Verdienst, dieser giebt nur den (durch den Geist leidensfähig gemachten) Leib zur Uebernahme der Strafen her, während der freie Gehorsam des persönlichen Geistes zu keiner Anerkennung kommt. Daß eine freie Schuld vorzugsweise nur durch ein freies Verdienst in einem und demselben Ganzen aufgewogen und aufgehoben werden könne, davon hat Cl. keine Ahnung.

Es war daher von Seite eines jugendlichen Privatdocenten nicht minder anmaßend als ungerecht, Günther'n so verächtlich zu behandeln und mit solchem Ungestüm ein Verdammungsurtheil über ihn zu provociren. —

Während es in der eben abgefertigten Anklage auf Hochverrath an dem kirchlichen Dogma den Anschein gewann, als ob G. eine Incarnation Gottes für überflüssig halte, da ja ein bloßer Mensch, wenn er nur auf übernatürliche Weise, ohne Vermittlung der gewöhnlichen Zeugung, ins Geschlecht eingeführt werde, zum Genugthun genüge; behauptet Hr. Cl. andererseits, ohne den eigenen Widerspruch zu ahnen: daß G. mit „einer Incarnation, nämlich der des göttlichen Logos in dem Gottmenschen Jesus Christus“ sich nicht einmal zufrieden gebe, sondern noch eine zweite Incarnation, „eine Incarnation der dritten Person in der Gottheit, des h. Geistes“ lehre. (S. 125.)

Als Beleg führt er zwei Stellen aus dem 13. Briefe der Vorsch. II. an und folgert aus denselben:

G. lehre 1) eine Theilung der Arbeit in dem Einen Erlösungswerke zwischen Christus und dem h. Geiste, was mit der Lehre der Kirche von dem Einen Mittler, der die Erlösung vollbracht und darum sein consummatum est! ausgerufen habe, in Widerspruch stehe;

2) lehre er eine Incarnation der dritten göttlichen Person, eine hypostatische Vereinigung derselben mit der Menschheit, die beim Urmenschen nach bestandener Freiheitsprobe hätte eintreten müssen, und in der erlösten Menschheit, wenigstens als anormaler Zustand anzuerkennen sei; und

3) behaupte er, daß in Christus nicht blos der Logos, sondern auch der h. Geist Mensch geworden, d. h. daß die zweite und die dritte Person der Gottheit mit dem Menschensohn hypostatisch vereinigt seien; ja in einer anderen Stelle (Eur. u. Her. S. 165) gehe G. noch weiter, indem er daselbst ausdrücklich den Gottmenschen (nicht für eine Incarnation des Logos, sondern) für eine Incarnation des h. Geistes erkläre.

Ueber „solchen Resultaten der freien Forschung im Gebiete der Theologie des positiven Christenthums“ kann Cl. vor Staunen so gar nicht mehr zu sich kommen, daß ihm die „Unbefangenheit, womit G.

4) die Bedeutung der Worte des apostolischen Symbols, daß Christus empfangen sei vom h. Geiste, auf die Bildung des Leibes des Menschensohnes durch den h. Geist beschränkt, während die vernünftige Seele desselben von Gott dem Vater erschaffen sein

soll, gewissermaßen Erholung gewährt. Und doch (fügt er hinzu), wer könnte eine solche Willkür in der Theologie für zulässig erachten?" (S. 128 ff.)

Ich aber, mein theurer Freund, habe Dir schon so manche Probe von der Geschicklichkeit des Cl., Absurditäten und Ketzereien in G.'s Schriften zu finden, und von der gänzlichen Unlust oder Unfähigkeit desselben, die G.'schen Aussprüche im Zusammenhange zu lesen und aus ihrem Zusammenhange zu begreifen, vorgelegt: daß Du Dich mit mir nur darüber wundern würdest, wenn wir unseren Ankläger auch einmal mit der ernstlichen Arbeit beschäftigt fänden, aus der Tiefe des Günther'schen Gedankenschachtes Ideen zu Tage zu fördern.

Ich weise auch hier wieder zur Abwehr des Gegners auf Worte unseres Meisters selbst hin. Möge Hr. Cl. sich entschließen, zunächst die Stelle in Peregr. Gastm. S. 389 — 398 mit einiger Aufmerksamkeit zu lesen.

Was lehrt hier Günther? Das gerade Gegentheil von dem, was Cl. ihm in den Mund legt.

G. soll 1) im Widerspruche zum „alten Katholicismus, der nur von Einem Mittler wisse, welcher die Erlösung vollbracht hat und darum ausrufen konnte: consummatum est!" lehren: daß wir zwei Mittler hätten, indem „zwei göttliche Personen in das Erlösungswerk sich getheilt" hätten. Und doch sagt G. ausdrücklich: „Der zweiten Person in der Gottheit fällt der Vollendungsact (also das consummatum est) in der Wiederherstellung der Menschheit anheim." (l. c. 396.) Denn „die Ausgießung des h. Geistes über alles Fleisch ist das Werk des Gottmenschen,

indem dieser das Hinderniß hinwegnahm, das der Verbindung des Geistes mit der Menschheit im Wege stand." Er hat „das ganze Menschengeschlecht als solches gerechtfertigt." (395 und 96.) Und S. 397: „Die Vereinigung zwischen dem Geiste Gottes und der Menschheit fällt der zweiten Person in Gott anheim." In Beziehung also auf das „Erlösungswerk" als solches kennt G. nur Einen Mittler, den Gottmenschen; und weiß von keiner „Theilung der Arbeit in dem Einen Erlösungswerke zwischen Christus und dem h. Geiste."

G. soll 2) lehren: daß „die Ausgießung des h. Geistes oder seine Vermählung mit allem Fleische eine Incarnation der dritten göttlichen Person, d. i. eine hypostatische Vereinigung sei die a) bei den Urmenschen nach bestandener Freiheitsprobe hätte eintreten müssen, und b) in der erlösten Menschheit wenigstens als abnormer Zustand anzuerkennen sei", während c) „in Christus nicht blos der Logos, sondern auch der h. Geist Mensch geworden, d. h. die zweite und dritte Person in ihm mit dem Menschensohn hypostatisch vereinigt" seien; denn „nach Günther sei jede reale Vereinigung einer creatürlichen mit einer absoluten Substanz eine persönliche oder hypostatische."

G. aber sagt zunächst ganz allgemein: „Die Vereinigung des creatürlichen Geistes mit dem Geiste Gottes wird nie eine hypostatische", d. h. persönliche. (S. 389.) Im Einzelnen aber:

a) „Der Geist Gottes, den die Gattung (durch den Erlöser) wiedererlangte, muß auch der Antheil des ersten Menschenpaars gewesen sein." Daher „war Gott als h. Geist mit dem ersten

Adam (zwar) real, d. h. substantiv (aber nicht persönlich, nicht hypostatisch) geeinigt." (S. 390.) Denn

b) „Kraft der Idee Gottes von der Menschheit wird die Communicabilität des h. Geistes an den creatürlichen Geist derartig modificirt, daß das Selbstbewußtsein dieser göttlichen Person seiner Form nach, d. h. als ihr Ichgedanke, in das Selbstbewußtsein eines Menschen nie übergehen kann, um in demselben aufzugehen; d. h. das formale Bewußtsein der Creatur wird nicht aufgenommen in das formale Bewußtsein der bestimmten göttlichen Person unter Einem und demselben Exponenten, nämlich der Ichheit; kurz: Die Vereinigung beider ist keine hypostatische" (d. h. persönliche). S. 391.

Gerade dieses Letztere aber ist erforderlich, wenn von einer eigentlichen Incarnation des h. Geistes, von einer Menschwerdung desselben, von einer hypostatischen Vereinigung desselben mit der erlösten Menschheit vernünftige Rede sein soll. Denn von der (eigentlichen) Incarnation des Logos sagt G.: „Das Selbstbewußtsein des Logos (sein Ichgedanke oder seine Persönlichkeit) ging der Form nach in das Selbstbewußtsein des Menschensohnes über, um dieses in jenem zu verklären, wie überhaupt das unvollendete Leben nur von dem vollendeten Höheren, nicht aber umgekehrt dieses von jenem erhoben werden kann; wie wir denselben Vorgang auch schon in dem dynamischen Verkehr zwischen Geist und Natur in der Menschheit als Synthese von beiden erblicken." S. 398.

Von welcher Beschaffenheit ist nun aber die, wenn auch nicht hypostatische, doch immerhin reale (oder substantive) Vereinigung des

h. Geistes mit dem Menschengeiste? „Da die Form (der Ichgedanke) des h. Geistes nicht in den Ichgedanken des creatürlichen Geistes (diesen in jenen hinaufhebend) übergeht, so wird das, um was das eine Subject (der h. Geist) außer seiner Lebenseinheit weiß, dem anderen Subjecte (dem Menschengeiste) mitgetheilt. Diese Mittheilung wird gewöhnlich Inspiration genannt, in welchem Worte aber die reale Vereinigung der Substanzen als Lebensprincipe nicht mitbezeichnet ist." S. 392 f.

G. lehrt also eine reale Vereinigung des h. Geistes mit dem Menschengeiste, ohne daß dieselbe zugleich eine persönliche sein könne; während Cl. behauptet, daß „nach Günther jede reale Vereinigung einer creatürlichen mit einer absoluten Substanz eine persönliche oder hypostatische sei." Daraus würde folgen: daß nach G. auch die reale Vereinigung des h. Geistes mit dem ersten Menschenpaare selbst schon vor bestandener Freiheitsprobe, eben so die reale Vereinigung desselben mit dem Menschensohne, und nicht weniger mit der erlösten Menschheit — eine persönliche oder hypostatische sei!!

Kehren wir zum wirklichen und nicht zum Clemens'schen Günther zurück! Jene reale und doch nichtpersönliche Vereinigung des h. Geistes mit der Menschheit kann, wie wir gehört, in einzelnen Gliedern derselben die Mittheilung von solchem, was der h. Geist (außer seiner Lebenseinheit) weiß, oder die Inspiration zur Folge haben, wie das bei den Propheten des alten Bundes der Fall war, die eben darum nicht im eigenen Namen, sondern im Namen Gottes das ihnen Mitgetheilte verkündigen. Aber auch selbst mit den Aposteln, die doch vom h. Geiste persönlich geleitet und

belebt und daher, Jeder für sich, inspirirt wurden, ist der h. Geist keine hypostatische Vereinigung eingegangen. In den Nachfolgern endlich der Apostel „geht die individuelle Inspiration in die generische über, d. h. nimmt den Gattungscharakter an“: „der Geist Gottes trägt nach dem Tode der Apostel seine Leitung und Regierung aus den Schranken der Persönlichkeit oder individuellen Organe heraus in die Totalität des Organismus (der Kirche) hinüber.“ S. 392—94.

Wo bleibt also die hypostatische oder persönliche Vereinigung der dritten Person in Gott mit der Menschheit, wo bleibt die eigentliche Incarnation derselben? Bleibt sie vielleicht noch für den Gottmenschen bestehen? Ist dieser nach G. hypostatisch oder persönlich mit dem h. Geiste geeinigt? Zwar spricht sich G. an der citirten Stelle hierüber nicht direct aus, aber bestimmt genug ist es indirect ausgesprochen. Denn einmal lehrt er ganz allgemein: „Des h. Geistes persönliches Object zur Vereinigung ist kein individuelles Subject als solches, sondern ein Gattnngssubject“, und daher kann sein „Ichgedanke nie in das Selbstbewußtsein eines Menschengeistes übergehen“ und kann „die Vereinigung beider keine hypostatische“ werden; und dann gilt nach G. vom zweiten Adam in Beziehung auf den h. Geist dasselbe, was vom ersten. Ueberdies würde durch eine Incarnation des h. Geistes in Christo Jener nicht nur mit dem Menschensohne, sondern auch mit dem Gottessohne zu Einer Person werden, was nach der Günther'schen Trinitätslehre eine reine Unmöglichkeit ist. Ueberhaupt können nach G. nur verschiedenwesentliche, nicht gleichwesentliche Personen zu Einer Person sich verbinden.

Und nun bitte ich Hrn. Cl., nicht zu übersehen: daß, was in Peregrin's Gastmahl von der zwar realen, aber nie und nimmer persönlichen Vereinigung des h. Geistes mit dem ersten und mit dem zweiten Adam und mit dem erlösten und gläubigen Menschengeschlechte gesagt ist*), in strenger Folgerung aus den philosophischen Principien G.'s abgeleitet wird (insbesondere aus der Idee Gottes von der Menschheit als dem synthetischen Schlußmomente in Organismus der Totalcreatur, und dessen Relation zu dem entsprechenden Momente im Organismus des absoluten Selbstbewußtseins, vgl. S. 390 f.); daß also Günther an anderen Stellen nur dann das Gegentheil von dem dort Gesagten lehren könne, wenn er seine eigene Grundanschauung von Gott und Welt vergäße! Kümmert das unsern Philosophen nicht? Findet er sein Genügen daran, wenn er nur Worte auftreiben kann, aus denen sich für sein Publicum ungeheuerliche Oelgötzen formen lassen?

Wenden wir uns zu seinen Belegstellen!

Er führt als solche Vorsch. II. S. 362—367, 370—373 an.

„In diesen Stellen," so folgert Clemens, „wird, nicht nur mit der Theilung der Arbeit in dem Einen Erlösungswerke zwischen Christus und dem h. Geiste, sondern auch mit

*) Vergl. d. l. Symbol. S. 289 ff. Ich bemerke zu dieser Stelle, dem Mißverständnisse vorbeugend, daß G. hier von der Einigung des h. Geistes mit dem Gläubigen rede, welche die persönliche Erleuchtung und ethische Heiligung, oder die persönlichen Gnadengaben des in Liebe thatkräftigen Glaubens bedingt, und daß diese Gnadengaben und mit ihnen jene Einigung durch persönliche Schuld verlierbar seien.

der Incarnation des Letztern in seiner Ausgießung über alles Fleisch, der vollste Ernst gemacht. Denn der h. Geist, den Christus nicht einmal unmittelbar nach Seinem Hingange gesandt hat, bringt in der Aufhebung der ewigen Strafe, d. h. der Trennung der Menschheit von Gott in der Wiedervereinigung derselben mit Gott in der That die Erlösung erst zur Vollendung, und die Ausgießung desselben oder seine Vermählung mit allem Fleische wird nicht bloß zu wiederholten Malen als eine Incarnation der dritten göttlichen Person, sondern geradezu als hypostatische Vereinigung bezeichnet, die bei den Urmenschen nach bestandener Freiheitsprobe hätte eintreten müssen, und in der erlösten Menschheit, wenn auch nicht als normaler, so doch als abnormer Zustand anzuerkennen sei. Freilich wird hinzugefügt, daß das Wort hypostatisch im Sinne der Günther'schen, nicht der alten Wissenschaft genommen werden müsse; allein diese Erläuterung ändert nichts an der Falschheit und Gefährlichkeit der Lehre, noch an der unerhörten Begriffsverwirrung, die sie in der Theologie einführt; sondern sie zeigt eben nur, daß der Sinn, welchen Hr. Günther dem kirchlichen Ausdrucke: hypostatische Vereinigung untergeschoben hat, ein durchaus unstatthafter, von dem kirchlichen abweichender und die verkehrtesten Folgerungen in sich schließender sei, wie Ihnen dieses in meinem nächsten Briefe klar werden wird.

„Sodann wird behauptet, daß mit dem zweiten Adam unserer Gattung, also mit Christus, nicht der h. Geist allein, wie mit dem ersten Adam, sondern auch der Logos die reale und unmittelbare Einigung eingegangen sei. Da nun aber jede reale Vereinigung einer creatürlichen mit einer absoluten Sub-

stanz nach Günther, wie wir später sehen werden, eine persönliche oder hypostatische ist, und die hypostatische Vereinigung des h. Geistes mit dem ersten Adam stattgefunden haben würde, wenn er die Freiheitsprobe bestanden hätte, wie der zweite Adam sie wirklich bestanden hat: so ist also in Christus nicht bloß der Logos, sondern auch der h. Geist Mensch geworden, d. h. die zweite und dritte Person sind in ihm mit dem Menschensohn hypostatisch vereinigt. Man sollte hierbei wohl kaum seinen Augen trauen, aber an einer anderen Stelle geht Günther noch weiter, und erklärt ausdrücklich den Gottmenschen für eine Incarnation des h. Geistes. Die Stelle lautet:

„Eur. u. Her. S. 165: „So stände dem dreieinigen Gotte eine dreieinige Welt gegenüber, die ihre letzte und höchste Vermittelung in dem Gottmenschen hätte, d. h. in dem Menschen, der als Vermittelung des creatürlichen Gegensatzes sich einigt mit der Vermittelung des absoluten Gegensatzes, welche der h. Geist ist (das Pneuma divinum), ausgehend vom Vater und Sohn, und so die ewige Vermittelung Beider, weil er das real gewordene, objective Zeugniß von der Einheit Beider im Unterschiede, d. h. von der Gleichsetzung Beider ist."

„Schwindelt Ihnen nicht" (so schließt Clemens seine Auslassung) „bei solchen Resultaten der freien Forschung im Gebiete der Theologie des positiven Christenthums?" S. 128—30.

Allerdings! — nur in einem Zustande des Schwindels kann Hr. Cl. Günthers Aussprüche also mißverstanden haben. Ich ersuche deshalb Hrn. Cl. das Folgende in schwindelfreier Stunde zu lesen.

Günther redet in den angezogenen Stellen von einer Incarnation der dritten göttlichen Person, d. h. von einer hypostatischen Vereinigung sowohl in Beziehung auf das erlöste Menschengeschlecht als auf den ersten und zweiten Adam.

Was er aber hier unter Incarnation oder hypostatischer Vereinigung verstehe, darüber läßt er nicht den geringsten Zweifel übrig, indem er hinzufügt: „Denn auch in der erlösten Menschheit kann die Hypostasirung ihres creatürlichen Selbstbewußtseins, d. h. die Erfüllung desselben mit dem Inhalte des göttlichen Bewußtseins — mit Gedanken des h. Geistes, wenn auch nicht als normaler so doch als abnormer Zustand, anerkannt werden, sowohl für einzelne Individuen, als für momentane Bedürfnisse in demselben Individuum.“ (S. 364.) Noch bestimmter, weil zugleich negativ, hat er sich in Peregrin's Gastmahl ausgesprochen. Da heißt es S. 391: „Das Selbstbewußtsein der dritten göttl. Person seiner Form nach, d. h. als ihr Ichgedanke kann nie in das Selbstbewußtsein eines Menschengeistes übergehen, um in demselben aufzugehen, d. h. das formale Bewußtsein der Creatur wird nicht aufgenommen in das formale Bewußtsein der bestimmten (dritten) göttlichen Person, unter einem und demselben Exponenten, nämlich: der Ichheit; kurz: die Vereinigung Beider ist keine hypostatische“ *). Wohl aber (heißt es S. 392) kann,

*) An dieser Stelle nimmt G., wie aus dem ganzen Zusammenhange klar hervorgeht, das Wort „hypostatisch“ im Sinne „der alten Wissenschaft“, nämlich im Sinne von „persönlich“. Und darum sagt er: daß nie eine hypostatische Vereinigung des h. Geistes mit irgend einem Menschen stattfinde. In obigen Aussprüchen der Vorsch.

was die Materie oder den Inhalt des göttlichen Selbstbewußtseins ausmacht, d. h. es können Gedanken des h. Geistes dem Menschen mitgetheilt werden. Und diese Art Mittheilung wird in der Kirchensprache Inspiration genannt. S. 393.

Was also Günther in der Vorsch. unter der sogenannten hypostatischen Vereinigung des h. Geistes versteht, ist nichts Anderes, als jene reale Vereinigung des h. Geistes mit dem Menschen, welche bei einzelnen Individuen zugleich die Voraussetzung ist für die Inspiration, d. h. für Mittheilungen von Gedanken des h. Geistes an den Menschengeist. Sollte Hr. Cl. es sich einfallen lassen, diese reale Vereinigung zu leugnen? Und sollte es nicht erlaubt sein, von diesem durch das Verdienst Christi herbeigeführten Zustande einen Rückschluß auf den Urzustand zu machen, und also zu behaupten, daß auch bei Adam, wenn er die Freiheitsprobe bestanden hätte, eine solche Erhöhung seines Bewußtseins durch Mittheilung von Gedanken des h. Geistes sich eingestellt haben würde? Soll nicht gesagt werden dürfen, daß, nachdem der zweite Adam die Freiheitsprobe bestanden, die Taufe am Jordan nichts weniger besage, als eine solche reale (substanzielle oder hypostatische) Verbindung des h. Geistes mit dem Menschensohne, in Folge deren eine Erfüllung des Bewußtseins von Diesem mit dem Inhalte des Be-

---

aber nimmt er das Wort „hypostatisch" nicht im Sinne der „alten", sondern (was er eben darum auch ausdrücklich bemerkt) im Sinne einer eigenen Terminologie; und deshalb sagt er: daß eine solche hypostatische (d. h. also nicht persönliche, sondern blos substantive) Vereinigung sich verwirklichen könne, und unter Umständen verwirklichen müsse.

wußtseins von Jenem (mit Gedanken des heil. Geistes) sich einstellte? *)

---

*) Wenn aber Hr. Cl. auch an dieser realen Vereinigung sich stoßen sollte, wie muß ihm dann erst schwindeln bei den Auslassungen seines Freundes Dieringer in §. 120 unter der Aufschrift: „Die Verbindung der göttlichen und menschlichen Stellvertretung Christi", wozu ich den Commentar dem Leser überlasse! „Der h. Geist (heißt es hier) ist bleibend gesendet, und die menschlichen Organe Christi sind bleibend gesendet, aber nicht so, damit jener auf seine, diese auf ihre Weise dem erhaltenen Berufe nachkommen, sondern so, damit jener durch diese und diese in jenem ihre Aufgabe lösen. Die Stellvertretung Christi auf Erden ist folglich auch wieder die Einheit, wie Christus selbst, aber eine solche, welche zwischen der hypostatischen und moralischen Verbindung die Mitte hält. Der h. Geist ist wie der Logos eine wahre göttliche Person, und auch die anderen Organe Christi sind wahre Menschen, welche in Petrus ihre persönliche Einheit besitzen; aber in ihrer bleibenden Verbindung personirt die menschliche Stellvertretung nicht im h. Geiste, sondern dieser wirkt durch sie und sie durch ihn. Von einer moralischen Innung aber unterscheidet sich diese Einheit durch ihren wahrhaft wundervollen Charakter; jene kommt durch Gleichheit der wechselseitigen Gesinnung zu Stande, kann daher auch nur so lange dauern, als jene Wechselseitigkeit besteht; diese dagegen ist eine göttlich gesetzte unauflösliche Verbindung, deren erster Factor, der h. Geist, allerdings auch seine menschlichen Organe ethisch vollenden will, jedoch vorzugsweise durch sie wirkt, um Andere durch ihre vermittelnde Dazwischenkunft der Erlösungsgüter theilhaftig zu machen. Auch von jenem wechselseitigen Verhältniß, das durch die göttliche Inspiration erzeugt wird, ist dieses zu unterscheiden: der Inspirirte empfängt Neues, der Menschheit noch nicht Mitgetheiltes und ist unfehlbarer Verkünder desselben, und auch die Apostel gehören in diese Kategorie, nicht sofern sie menschliche Stellvertreter Christi sind und das durch Christus ihnen Mitgetheilte und Aufgetragene in seiner göttlichen Reinheit und Ganzheit durch Wort und Schrift der Welt überliefern; die menschliche Stellvertretung Christi

Welch unerträgliche Neuerung soll denn darin liegen, daß G. das Wort ὑπόστασις, dessen wörtliche Uebersetzung das lateinische Wort Substantia ist, nicht in dem Sinne von πρόςωπον, Person, sondern in dem in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche üblichen Sinne von Natur, Substanz, Wesen nimmt, besonders wenn er ausdrücklich hinzufügt, daß er es in diesem letzteren Sinne nehme?*)

Ich verweise auf Döllinger, den Clemens wohl als wissenschaftliche Auctorität anerkennen wird. Dieser bemerkt in seinem „Hippolytus und Kallistus" (Regensburg 1853) S. 321: „Hypostasis wird im dritten und theilweise noch im vierten Jahrhundert für Natur gebraucht, so bei Hippolyts Zeitgenossen, Irenäus, Origenes, dem Römischen Dionysius, selbst noch von dem Nicänischen Concilium; erst seit der Alexandrinischen Synode vom Jahr 362, die es freistellte, von Einer Hypostasis oder von dreien zu reden, d. h. das Wort entweder im Sinne von Natur oder in der Bedeutung von Person zu gebrauchen, wurde allmälig

---

hingegen ist nicht in jeder einzelnen Person, sondern im Gesammtcomplex ihrer Lehrer speciell so geleitet, daß das durch Christus und seine Apostel als Göttliches Dargebotene in seiner reinen Dieselbigkeit bewahrt und zugewendet wird. .... Der h. Geist befähigt die menschlichen Organe des Erlösers bleibend für ihre Mission ... Es ist dieses, wenn so gesagt werden darf, ein organisches Zusammenwirken des h. Geistes mit dem kirchlichen Apostolat, welches namentlich bei den lehramtlichen Entscheidungen der Kirche besonders eclatant hervortritt." Lehrb. der katholischen Dogm. 3. Aufl. 1853. S. 610 f.

*) Vergl. die Note zu S. 365 der Vorsch., und Janusk. S. 384.

im Orient die letztere Bedeutung vorherrschend. Auch im Occident gebrauchte man noch im vierten Jahrhundert Hypostasis im Sinne von Substanz oder Natur; die Synode von Sardica und die von Rom redeten noch von Einer Hypostasis der göttlichen Personen. Den spätern Gebrauch des Wortes hat erst Basilius festgestellt."

Zum wenigsten kann doch Günthern des Gebrauches wegen, den er von dem Worte Hypostasis macht, nicht zugemuthet werden, daß er sich im Widerspruche mit seinen eigenen Erklärungen von Hrn. Cl. den Satz aufbürden lassen müsse: es trete der h. Geist mit dem Menschen in eine persönliche Einheit.

Doch Hr. Cl. geht in seinen Behauptungen so weit, daß er ohne Scheu versichert: eine „jede reale Vereinigung einer creatürlichen mit einer absoluten Substanz sei nach Günther eine persönliche oder hypostatische." Freilich fügt er hinzu: „wie wir später sehen werden."

Ich bedauere für Dr. Cl., daß wir später, d. h. im nächstfolgenden Briefe das Gegentheil sehen werden. Ich bedauere noch mehr, daß ich schon an dieser Stelle ihm die Schamröthe über die unverantwortliche Oberflächlichkeit in seiner Lectüre der G.'schen Schriften nicht ersparen kann. Eine einzige Stelle, die überdies zwischen den von ihm selber angeführten Stellen sich befindet, wird schon genügen, um zu zeigen, wie Dr. Cl. sich selber düpirt.

S. 369 der Vorsch. II. heißt es nämlich: „Wie jedes Moment in der Offenbarung des absoluten Princips wieder Princip (Hypostase) ist, und als dieses persönlich wird; so muß

auch in der Offenbarung Gottes nach Außen Alles persönlich ausfallen, d. h. einer bestimmten Person und keiner anderen, noch weniger allen zusammen als Operation und Opus operatum beigelegt werden. Dies vorausgesetzt, frage ich Dich nun: Welcher göttlichen Person könntest Du wohl die That der Ineinssetzung mit dem Urgrunde als dem Endpunkte der Creation von Seite Gottes — als opus operatum vindiciren, wenn nicht dem Geiste Gottes, als dem Schlußmomente im realen Bewußtsein des Absoluten?" *)

Es lehrt also Günther (im Gegensatze zu jenen Häretikern, denen Vater, Sohn und Geist bloße leere Benennungen desselben Gottes, oder Bezeichnungen seiner verschiedenen Offenbarungsweisen oder Thätigkeitsformen **) sind): daß es immer eine bestimmte göttliche Person und Hypostase sei, welcher eine bestimmte Operation in der Offenbarung Gottes beizulegen sei; und daß es also auch eine bestimmte göttliche Person, nämlich die dritte sei, welche die reale Verbindung der Menschheit mit der Gottheit bewerkstellige. Und wie kann man nur die Worte: daß Alles in der Offenbarung Gottes nach Außen persönlich ausfalle, d. h. einer bestimmten göttlichen Person zufalle, in dem Sinne nehmen: daß nach G. jede reale Vereinigung einer creatürlichen mit einer absoluten Substanz eine persönliche, d. h. eine Verbindung Beider zu Einer Person, resp. eine eigentliche Incarnation der göttlichen Substanz sei!!

*) Vergl. S. 367 f., 373, 391.

**) Döllinger l. c. S. 236 f.

Nicht wahr, „mein Freund, man sollte hierbei wohl kaum seinen Augen trauen!“ — gar wenn man sich noch dazu an die Worte G.'s in seinem „Gastmahl“ S. 389 erinnert: „nie wird die Vereinigung des creatürlichen Geistes mit dem Geiste Gottes eine hypostatische“ (d. h. persönliche); und S. 391: „die Vereinigung Beider (des h. Geistes und eines Menschengeistes) ist keine hypostatische.“ Und doch läßt Cl. Günthern „noch weiter gehen und den Gottmenschen für eine Incarnation des h. Geistes ausdrücklich erklären,“ so daß also in Jesu Christo nicht der Logos, sondern der h. Geist Mensch geworden wäre!! — während unmittelbar vorher (auf derselben Seite 130) der Vorwurf steht: nach G. sei „in Christus nicht blos der Logos, sondern auch der h. Geist Mensch geworden!“ Sollen etwa G.'s Worte S. 372: „Der Menschensohn aber als solcher war wie der erste Adam mit dem h. Geiste getauft“ dieses besagen? Bezeichnen denn diese Worte etwas Anderes, als die ursprüngliche Gerechtigkeit und Heiligkeit wie des ersten, so des zweiten Adam? Oder wird nach G. der h. Geist Mensch, incarnirt er sich, wenn wir durch die Taufe zu lebendigen Tempeln desselben werden?

Die zahllosen Aussprüche G.'s von der Incarnation des Logos in Christo, der wiederholte speculative Nachweis, daß und warum gerade der Logos und nur der Logos, und keine der beiden andern göttlichen Personen Mensch geworden sei, — das Alles gilt nichts, weil Cl. eine Stelle in G.'s Schriften (Eur. u. Her. S. 165) aufgefunden hat, in welcher — mit keinem Worte gesagt ist, daß in Christo der h. Geist sich incarnirt habe!! — Wer so verfährt, der vermag eben Alles aus den Schriften

seines Gegners heraus oder vielmehr in dieselben hinein zu bringen. Doch mir „schwindelt" auch „bei solchen Resultaten" der „katholisch" und „kirchlich" sich nennenden „Forschung" nicht; denn ich kenne ja seit Jahren gewisse Leute, die als Vertreter derselben sich aufzuwerfen belieben.

An der incriminirten Stelle ist wie gesagt des historischen Christus mit keiner Silbe erwähnt; dieser ist hier mit dem „Gottmenschen" nicht gemeint.

Es bespricht nämlich G. daselbst eine neue Construction der Kategorien, welche von dem (concreten) absoluten Nichts ausgehe und zunächst zum Gegensatze von Nichts und Sein fortschreite, welcher Gegensatz in dem Begriffe Werden seine Vermittelung finde; eine Construction, die man als den Abschluß der seit Kant in der Philosophie bestehenden Bestrebung ansehen könne: das logische Netz zu finden, welches das Absolute sich selber und allem Sein über den Kopf geworfen. Nachdem G. sofort gezeigt, was den Urheber dieser Kategorientafel in seiner Untersuchung über den Ursprung des absoluten Nichts irregeleitet habe, hebt er hervor: wie der Gedanke Gottes vom absoluten Nichts den Gedanken von seiner Ichheit zur Voraussetzung habe; wie „ferner jener Gedanke in seiner Formalität noch keinen realen Gegensatz vom absoluten Ich sammt seiner Vermittelung bilde; und umgekehrt: wie diese Vermittelung (zwischen dem absoluten Sein und Nichts) nur statthaben könne, wenn der formale bereits zum realen Gegensatze geworden." Endlich führt er aus, was es mit dem Gegensatze vom absoluten Sein und absoluten Nichts in Wahrheit auf sich habe, indem dieser in Wirklichkeit kein anderer sei, als der (des dreieinigen) Gottes und der (dreieini-

gen) Welt*). Unter allen Vermittelungen aber der vorhandenen Gegensätze könne nur diejenige als die letzte und höchste Vermittelung angesehen werden, in welcher die Vermittelung des creatürlichen Gegensatzes (d. i. der Mensch) mit der Vermittelung des absoluten Gegensatzes (d. i. mit dem h. Geiste) sich einige. In diesem Sinne heißt es S. 165:

„Und so stünde dem dreieinigen Gotte eine dreieinige Welt gegenüber, die ihre letzte und höchste Vermittelung in dem Gottmenschen hätte, d. h. in dem Menschen, der als Vermittelung des creatürlichen Gegensatzes sich einigt mit der Vermittelung des absoluten Gegensatzes, welche der h. Geist ist (das Pneuma divinum), ausgehend vom Vater und Sohn, und so die ewige Vermittelung Beider, weil er das real gewordene objective Zeugniß von der Einheit Beider im Unterschiede, d. h. von der Gleichsetzung Beider ist."

---

*) In Beziehung auf das Verhältniß der Weltdreiheit zur absoluten Dreiheit bemerkt Görres (am a. O. S. 27): „Die geschaffene Dreiheit ist unvergleichbar der göttlichen. Die drei Momente sind nämlich nicht Personen, subsistirend jede in sich selber, und doch wieder nur die eine und selbe Einheit der Essenz manifestirend; ... ihre drei Factoren sind nur Regionen, Theile, Glieder des creatürlichen Weltalls, das in seiner Gesammtheit eine collective Einheit bildend, nur in dieser Dreiheit lebt und sich entfaltet; so daß kein Glied für sich besteht, sondern alle gemeinsam mit einander, das eine das andere fordernd und gegenseitig sich bedingend, zusammenwirken. Während daher die erste Einheit in der Trinität sich dreit, also daß sie gleich ist in Allem jeder der drei Persönlichkeiten, und diese wieder, obgleich geschieden, doch einander gleich gegenüberstehen; ist es anders um die geschaffenen Drei bestellt; ... sie sind daher auch nicht als vollkommen dreieinig von Einer Wurzel ausgegangen, sondern nur als Analoga einander beigesellt."

Der Umstand nun, daß diese Vermittelung des höchsten Gegensatzes „Gottmensch“ genannt wird, und mit Recht, weil in derselben Gott und Mensch (das Schlußmoment in der Gottheit — der h. Geist, und das Schlußmoment in der Welt — der Mensch) sich einigen, hat Hrn. Cl., der sich um den Zusammenhang nicht kümmert, sondern aus demselben herausreißt, was er für seine Zwecke braucht, zu der Uebereilung verleitet: als ob G. Christum, den historischen Gottmenschen, für jene Vermittelung halte und für eine Incarnation des h. Geistes ausgebe.

Nun ist aber in dem ganzen betreffenden Aufsatze G.'s (Beilage D. S. 138—171), der eine Kritik der von Dr. X. George entworfenen Kategorientafel ist, von Christus und überhaupt von aller historisch schon gegebenen Wirklichkeit keine Rede. Und ebenso wird obige Vermittelung nicht für eine eigentliche Incarnation des h. Geistes ausgegeben; sondern das Wort „Gottmensch“ will nach dem ganzen Zusammenhange nur die Ineinssetzung der Welt (in ihrem Schlußgliede, dem Menschen) mit Gott bezeichnen. Und dabei wird ganz unbestimmt gelassen, von welcher Beschaffenheit diese Ineinssetzung sei.

Die allgemeine Behauptung aber, daß die Ineinssetzung der Menschheit mit der Gottheit im h. Geiste geschehe, dürfte Cl., als Katholik, nicht bestreiten wollen. Aber auch der weiteren Hoffnung möchte ich mich hingeben, daß die von Günther sogenannte „Incarnation des h. Geistes“, ihn nicht mehr außer Fassung bringen werde, wenn ich die Auslassungen G.'s über die Bedeutung derselben schließlich in wenigen Worten zusammenfasse.

Der h. Geist stand mit beiden Stammvätern unseres Geschlechts vom Beginne ihres Daseins an in realer Lebensgemeinschaft. So liegt es im Glauben der Kirche vor; darauf führt auch die speculative Betrachtung des Verhältnisses Gottes zur Welt, und insbesondere der Stellung sowohl des Menschen im Universum, als des h. Geistes im Organismus der Gottheit. Diese reale Verbindung bedingte die ursprüngliche Gerechtigkeit und Heiligkeit, die eben darum ein donum superadditum ist, zugleich aber auch ein donum concreatum genannt werden kann. Die Freiheitsprobe, wenn sie nach dem Willen Gottes bestanden wurde, sollte eine noch innigere Lebensgemeinschaft zwischen dem h. Geiste und dem Menschen zur Folge haben, die von Günther so genannte Hypostasirung des creatürlichen Bewußtseins, die hypostatische Vereinigung, d. h. eine Erfüllung mit dem Inhalte des göttlichen Bewußtseins, mit Gedanken des h. Geistes. Denn der Form nach kann das Selbstbewußtsein des h. G. nie in das Selbstbewußtsein irgend eines Menschengeistes übergehen, um in demselben aufzugehen, d. h. die Vereinigung kann keine zu Einer Person werden, und zwar darum nicht, weil des h. Geistes persönliches Object zur Vereinigung ein Gattungs-Subject, kein individuelles Subject als solches ist. — Durch die Sünde Adams geschah es, daß dieser Grad der Vereinigung nicht erreicht und dazu auch jene primitive Verbindung für ihn und seine Nachkommen aufgehoben wurde. Durch seinen Gehorsam verdiente Jesus Christus für sich obige Hypostasirung seiner realen Vereinigung mit dem h. Geiste, für sein Geschlecht aber erwarb er wieder, was durch Adam verloren worden, die reale Vereinigung desselben mit dem Geiste Gottes. Für einzelne Glieder des Geschlechtes aber

ermöglichte er zugleich, sowohl nach rückwärts als vorwärts, und zwar um der zu erlösenden Gattung willen, die (in G.'s Sinn zu verstehende) hypostatische Vereinigung.

Günther leitet also, wie Dir, mein Freund, wohl bekannt ist, alle Gnadengaben des h. Geistes aus einer realen, resp. hypostatischen Vereinigung desselben mit der Menschheit ab. Mit derselben Bestimmtheit und Entschiedenheit aber, mit welcher er dieses thut, leugnet er, daß diese Vereinigung eine persönliche, eine hypostatische im Sinne der alten Schule, oder eine eigentliche Incarnation sei. Eine eigentliche Incarnation Gottes findet nach G. nur beim Logos in Beziehung auf den Menschensohn statt und ist sonst nirgendswo möglich*).

Wird Cl. auch diese reale oder substanzielle (hypostatische) Union des h. Geistes zu verdächtigen wagen, nachdem Baltzer in der

*) Das Conc. Paris. a. 1210 (Martene Thes. Anecd. T. IV. p. 163) verwarf als Irrlehre der Schule des Amalr. de Bena: Pater in Abraham incarnatus, Filius in Maria, Spiritus S. in nobis quotidie incarnatur. Omnia unum, quia quicquid est, est Deus. Genauer bei Gerson de concord. metaphysicae cum logica: Deus dicitur finis omnium, quod omnia reversura sunt in ipsum, ut in Deo immutabiliter conquiescant. Dixit omnia esse unum et omnia esse Deum: dixit enim, Deum esse essentiam omnium creaturarum. — Und Stephanus de Borbone bezeichnet es als Lehre einzelner Waldenser: Dicunt plurimi, quod quilibet bonus homo sit Dei Filius sicut Christus eodem modo. Et cum dicunt se credere incarnationem, nativitatem, passionem, resurrectionem Christi, dicunt quod illam credunt veram conceptionem Christi etc., cum bonus homo concipitur, nascitur, resurgit per poenitentiam, vel ascendit in coelum, cum martyrium patitur, illa est vera passio Christi. (D'Argentré Coll. Judicior. de novis erroribus T. I. p. 87 s.)

2. Serie seiner neuen theologischen Briefe S. 207 f. ihm die Stelle aus Petavius vorgehalten hat, in welcher dieser auf die Frage: „ob die Lehre, daß der h. Geist zu uns gesandt und uns geschenkt werde, von dessen Person und Substanz zu verstehen sei, so daß auf irgend eine geheimnißvolle Weise die Person des h. Geistes selbst in unsere Gemüther eingehe und sich mit uns vereinige, damit zwischen dem h. Geiste und einem Engel oder h. Menschen eine substanziale Vereinigung, die er nicht zu bezeichnen wisse, eintrete; oder ob nur ein himmlisches Geschenk der Gnade und Liebe, von den Griechen Charisma genannt, von demselben Geiste mitgetheilt werde und durch Personification den Namen Geist erhalte?" — antwortet: daß die erstere Ansicht die sententia communis der Väter sei und daß nur diejenigen die Gnade nicht selbst als den h. Geist, sondern gewöhnlich als eine Gabe desselben annehmen, welche mit den Vätern sich weniger vertraut gemacht hätten, indem Jeder, der in ihnen mit Aufmerksamkeit sich umsehe, erkennen werde, daß sie des Glaubens seien, es vereinige sich der h. Geist selbst seiner Substanz nach mit unserem Geiste und heilige uns in der Liebe (. . . ita ut substantia ipsa Spiritus Sancti nobiscum jungatur, nosque sanctos ac justos ac Dei denique filios efficiat)?

Es wirft endlich Cl. G.'n, wie wir gehört haben, auch noch vor: daß er eine Theilung der drei göttlichen Personen in die Eine Arbeit unserer Erlösung lehre. Und wir antworten: Ja! G. läßt alle drei Personen in der Gottheit sich mitbetheiligen an der Restauration des Menschengeschlechts; aber in welcher Weise? Schon oben S. 216 hat uns Peregrin's Gastmahl belehrt: daß unsere

Rechtfertigung das alleinige Werk des Gottmenschen sei. Fügen wir jetzt noch einige Stellen aus dem von Cl. selber citirten Briefe der Vorsch. hinzu, den er doch billig ganz hätte lesen sollen.

S. 361 heißt es:

„Ich frage nicht mit dem Propheten Den, „„der da herauf kommt von Edom mit dem blutbespritzten Gewande von Bosra““: ob er wohl einen Nachfolger in der verunglückten Lösung seiner Aufgabe gehabt haben würde; denn ich lese die Antwort in dem Ernste seines Antlitzes: daß Er die Kelter allein getreten und Niemand aus den Völkern mit Ihm (Jſ. 63, 1 u. 3); — ich frage nicht, aber ich küsse mit dankzerknirschtem Herzen die Wundmale seiner Füße.“

S. 399. „ . . . Und so ist denn unter den zahllosen Tagen Ein Tag, an dem die Welt- und Kirchengeschichte aufhört, Welt- und Kirchengeschichte zu sein, weil an demselben Alles gerichtet wird, — auch Jene, die hienieden ein weltlich oder geistlich Gericht gehabt haben; — . . . wo das ganze Geschlecht seinem größten Wohlthäter gegenüber stehen wird. Ein Tag, an dem das Lamm, das der Welt Sünde trug, zum Löwen wird aus dem Stamme Juda; nicht zum Blutdürstigen, denn nur als Lamm dürstete er nach der Erlösung der Welt in Seinem Blute; wohl aber zum Wonnedurstigen für Seine Getreuen, die Seinen Kelch in der Angst dieser Welt getrunken, aber sich dadurch auch gestärkt haben zum Siege über alle Feinde ihres Heils. Ein Tag der Herrlichkeit, wo Er, wie einst am Tage Seiner tiefsten

Schmach, noch einmal, zum letztenmal ausrufen wird: Es ist vollbracht! . . ."

Und S. 373: „Wer die Schuld durch Sein Verdienst unmittelbar aufgehoben, der hob auch mittelbar die Strafe der Schuld — die Trennung von Gott auf. Aber jetzt muß ich noch hinzusetzen:

„Wer den heiligen Geist, der alle Creatur mit der Gottheit verbindet, den Geist Gottes für das sündige Geschlecht erwirkt hatte; der konnte ihn auch senden, und zugleich die Bedingungen und die Weisen bestimmen, unter denen der Geist mit dem Menschengeschlechte und dieses mit dem Geiste Gottes für die Dauer des Geschlechtes in Wechselwirkung treten konnte und sollte."

Erinnern wir uns überdies noch der Worte in Peregrin's Gastm. S. 395: „Die Ausgießung des h. Geistes über alles Fleisch, wie die Schrift redet, ist also das Werk des Gottmenschen, indem er das Hinderniß hinwegnahm, das jener Verbindung des Geistes mit der Menschheit im Wege stand. Und dieses Hinderniß war die Schuld des freien Ungehorsams im ersten; so wie das Verdienst des freien Gehorsams im zweiten Adam in Einem und demselben Ganzen — dieses Ganze als solches rechtfertigte."

Diese Stellen, die durch hundert andere noch vermehrt werden könnten, geben einen genügenden Commentar zu den Worten S. 362 f. der Vorsch.: „So wie wir in der Einen Ursünde ein Doppeltes unterschieden haben, die Schuld und die Strafe . . .; so muß auch im Erlösungswerke ein Doppeltes gefunden werden, Aufhebung der Schuld und Aufhebung

der Strafe, ... Genugthuung ... und Wiedervereinigung der Menschheit mit Gott. ... Aber ... die Wiedervereinigung ... geschieht nicht in und mit der zweiten, ... sondern in und mit der dritten Person in der Gottheit, dem h. Geiste."

G. weiß nur von Einem, der (unmittelbar) die Schuld und (mittelbar) die Strafe aufgehoben, und also das ganze Menschengeschlecht gerechtfertigt, oder die Erlösung vollbracht hat; und dieser ist das Lamm, das der Welt Sünde trug, der Sieger von Bosra, der die Kelter ganz allein getreten; er kennt nur Einen Mittler zwischen Gott und den Menschen, weil er nur Einen neuen Stammvater des Geschlechts kennt.

Und wenn er dennoch davon redet, daß die drei göttlichen Personen in die Arbeit des Einen großen Erlösungswerks sich theilen, so meint er damit etwas Anderes, als das Genugthuungswerk. Fällt dem Logos (heißt es in Peregr. Gastm. S. 396), als zweiter Person in der Gottheit, der Vollendungsact in der Wiederherstellung anheim; so müssen den übrigen Personen die übrigen Momente zufallen.

Und welches sind die übrigen Momente? Einerseits die Menschwerdung des Logos, bei welcher auch die beiden anderen göttlichen Personen betheiligt seien, und anderseits die (von Christus zwar verdiente und durch ihn bewirkte, aber nicht in ihm, sondern im h. Geiste sich verwirklichende) Wiedervereinigung der Menschheit mit Gott. Doch hören wir Günthern selber!

„Nach dem apostolischen Symbole wird die Empfängniß Christi (die Formation seiner Leiblichkeit aus dem Geblüte der Jungfrau) dem h. Geiste zugeschrieben; also nicht dem Logos, von dem es sonst heißt, daß durch Ihn Alles gemacht sei, was gemacht ist. — Ferner Christus selber scheint nach dem geistigen Elemente seiner menschlichen Natur eben so der Eingeborne des Vaters zu sein, wie er dies nach seinem göttlichen Principe war. Und in diesem Falle wäre sein creatürlicher Geist abermal nicht durch den Logos erschaffen worden." Vorsch. II. 371.

Aehnlich heißt es in Peregr. Gastm. S. 396 f.: „Das apostolische Symbolum schreibt die Empfängniß dem Geiste zu, sei's nun: daß unter jener blos die unmittelbare Einwirkung desselben auf die Jungfrau zur Bildung des physischen Lebenskeims oder nebstbei die Creation des Menschengeistes verstanden wird, so daß dem Vater die Verbindung Beider zur menschlichen Lebenseinheit zugedacht wurde. In diesem Falle aber sowohl als in dem früheren, wo der Vater selbst als der Creator des creatürlichen Geistes in Christo erscheint, konnte Christus sich auch als Menschensohn den Eingebornen des Vaters nennen, so lange in der Menschennatur der Geist kraft seines Selbstbewußtseins als das Hauptelement gedacht werden muß."

Es gibt also G. keine entscheidende Antwort auf die Frage: ob die Empfängniß vom h. Geiste (qui conceptus est de spiritu sancto) sich blos auf die Leiblichkeit oder zugleich auch auf den Geist des Menschensohns beziehe. In der Vorschule sagt er: Es scheint Christus nach dem geistigen Elemente seiner

menschlichen Natur der Eingeborne des Vaters zu sein; im Gastmahle: sei es, daß unter der Empfängniß vom h. Geiste blos die unmittelbare Einwirkung auf die Jungfrau zur Bildung des physischen Lebenskeims, oder nebstbei die Creation des Menschengeistes verstanden wird, so daß dann dem Vater nur die Verbindung beider zur menschlichen Lebenseinheit zugedacht wird. Er läßt also die Frage als eine offene stehen, und wehrt dem speculativen Scharfsinne des Dr. Cl. nicht, selber eine entscheidende Antwort zu geben. Es war Dieser also nicht berechtigt, zu sagen: „Günther beschränke die Bedeutung der Worte des apostolischen Symbols, daß Christus empfangen sei vom h. Geiste, auf die Bildung des Leibes des Menschensohnes durch den h. Geist, während die vernünftige Seele desselben von Gott dem Vater erschaffen sei."

Wenn aber G. sich entschieden für eine solche „Beschränkung" ausspräche, was er nicht thut, so vermöchte ich doch nicht in den Ausruf des Hrn. Cl. einzustimmen: „Wer könnte eine solche Willkür in der Theologie für zulässig erachten?" Sollte es denn in Wahrheit eine ganz unzulässige Willkür sein, hier (versteht sich mit gehöriger Behutsamkeit) auch die gewöhnliche Empfängniß in Betracht zu ziehen, bei welcher der physische Lebenskeim anderswo herrührt, als der Geist des Menschen? —

Nur über das Eine spricht sich G. mit Entschiedenheit aus: daß Christus auch als Menschensohn der Eingeborne des Vaters genannt werden könne, sei es deshalb, weil er seinem creatürlichen Geiste nach, vom Vater gesetzt sei, sei es deshalb, weil die Verbindung von Geist und Leib zur menschlichen Lebens-

einheit (zur „vernünftigen Seele") vom Vater herrühre. Das ist sowohl in den angeführten Stellen als auch in anderen ausgesprochen, z. B. Vorsch. II. S. 301 f.

Es wünscht aber (beiläufig gesagt) G. deßhalb, daß Christus auch in seiner menschlichen Natur als der Eingeborne des Vaters anerkannt werde, damit die unvergleichbare Stellung desselben in der Geschichte als Menschensohn, und der freie Antheil des Letzteren an dem Erlösungswerke — mehr, als es bisher geschehen, bei den Theologen zur Anerkennung komme.

Wird Hr. Cl. auch diese Anschauung der neuen Schule als eine „unzulässige Willkür" brandmarken? Verträgt sie sich etwa nicht mit den Worten des Engels an die Jungfrau: „Der h. Geist wird über Dich kommen, und die Kraft des Allerhöchsten wird Dich überschatten; darum wird auch das Heilige, was aus Dir geboren wird, Sohn Gottes genannt werden"? (Luk. I, 35. Vgl. Röm. 8, 3 u. 29. Gal. 4, 4. Joh. 3, 16. I. Joh. 4, 9. Joh. 1, 14); und mit den Worten des Catech. Rom. I. 4. 9. 3: Doceat parochus, cum dicimus, Dei Filium Spiritus Sancti virtute conceptum esse, unam hanc divinae Trinitatis personam incarnationis mysterium non confecisse. Quamvis enim unus Filius humanam naturam assumpserit, tamen omnes divinae Trinitatis personae, Pater et Filius et Spiritus S., hujus mysterii auctores fuerunt . . . ?

Auch Richard von St. Victor schreibt: Divisit itaque inter se summa illa personarum Trinitas unus Deus negotium salutis humanae, ut unam eandemque hominis culpam Pater

puniret, Filius expiaret, Spiritus sanctus ignosceret. De Immanuele l. I. cap. 10. *)

Endlich sei noch daran erinnert, daß das Later. Concil. v. J. 1215 sagt: Unigenitus Dei Filius Jesus Christus a tota Trinitate communiter incarnatus.

Und nun gehe ich zum Schlusse der Stelle über, an welcher G. davon spricht, daß alle drei göttliche Personen mitgewirkt haben bei dem Erlösungswerke!

„Nachdem Christus (heißt es S. 372 f. der Vorsch.) als Menschensohn, und in realer unzertrennlicher Vereinigung mit dem ewigen Sohne, die Schuld seines Geschlechtes durch sein Verdienst getilgt, und dadurch zugleich das Grundhinderniß einer realen Vereinigung seiner Brüder mit Gott gehoben hatte; trat auch der Geist Gottes abermal seinen dynamischen ursprünglichen Verkehr mit der Gattung an, und die durch den Gottmenschen schuldlose ward nun auch der ewigen Strafe, d. h. ihrer Trennung von Gott, enthoben.

„Ferner kann Dir hieraus auch klar werden: wie die Aussagen des Heilandes in Betreff des h. Geistes, z. B. „Wenn Ich nicht zum Vater gehe, kann der Tröster nicht zu Euch kommen; wenn Ich aber hingehe, so werde Ich Ihn Euch senden!" nicht blos eine

*) Vergl. Görres a. a. O. S. 62 u. f. Auf den Zusammenhang seiner Anschauung aber mit der des Günther weist Görres selber hin, indem er S. 73 die Stelle aus der Vorsch. II. S. 377 — 79 (in der 1. Aufl. S. 328 f.) anführt, in welcher von der Repräsentation des Menschensohns („der den Geist erworben und gesendet") im Geschlechte die Rede ist.

figürlich-rhetorische Bedeutung (etwa um die niedergeschlagenen Jünger menschlicher Weise aufzurichten), sondern einen wahrhaft metaphysischen Sinn enthalten, weil in ihnen das übersinnliche Verhältniß des Logos zum Geiste in der Theilnahme an dem Einen Erlösungswerke ausgedrückt ist, kraft welcher ihre Functionen sich eben so wie ihre Personen einander ausschließen mußten, um eben in dieser wechselseitigen Ausgeschlossenheit ihr persönliches heiliges Interesse an dem großen Liebeswerke der Gottheit zu offenbaren.

„Wer nun, wie gesagt, die Schuld durch sein Verdienst unmittelbar aufgehoben, der hob auch mittelbar die Strafe der Schuld — die Trennung von Gott auf. Aber jetzt muß ich noch hinzusetzen:

„Wer den h. Geist, der alle Creatur mit der Gottheit verbindet, den Geist Gottes für das sündige Geschlecht erwirkt hatte; der konnte Ihn auch senden, und zugleich die Bedingungen und die Weisen bestimmen, unter denen der Geist mit dem Menschengeschlechte, und dieses mit dem Geiste Gottes, für die Dauer des Geschlechtes in Wechselwirkung treten konnte und sollte."

Endlich S. 384: „Der göttliche Geist bleibt als Stellvertreter (Advocatus) des Logos im Gottmenschen Christus, wie das lebendige und heiligende Princip aller Gläubigen, die eines guten Willens sind, so auch das regierende und leitende Princip für alle Geschlechter in allen Zeiten, auch denen gegenüber, die eines bösen Willens sind."

Sollte ich nach diesen und den früheren Citaten nöthig haben, noch ein Wort zu verlieren, um den Nachweis zu liefern: daß nach Günther der Gottmensch Jesus es sei, welcher die Erlösung von der Sünde und ihrer Strafe vollbracht habe; daß aber der Vater und der h. Geist mitgewirkt haben bei der Menschwerdung des Logos; daß ferner in Verbindung mit dem h. Geiste, womit Er getauft worden, Christus den Gehorsam bis zum Kreuzestode Seinem himmlischen Vater dargebracht habe, wie es auch wörtlich in der Oration vor der h. Communion heißt: „Qui ex voluntate Patris, cooperante Spiritu sancto, per mortem tuam mundum vivificasti", und im Hebräerbriefe IX, 15: „Qui per Spiritum sanctum semetipsum obtulit immaculatum Deo"; und daß endlich der heil. Geist es sei, welcher, als das Verdienst des Gehorsams Christi, sich mit allem Fleische vermählt, und daher auch (unbeschadet des consummatum est! aus dem Munde Christi) der Vollender des Erlösungswerkes Christi genannt werden könne? Denn Er ist (als der vom Logos im Gottmenschen Christus der erlösten Menschheit Gesandte) wie „das regierende und leitende Princip für alle Geschlechter in allen Zeiten", so „das lebendige und heiligende Princip aller Gläubigen, die eines guten Willens sind." —

Und darf ich, mein theurer Freund, schließlich nicht an jeden katholischen Dogmatiker kühn die Frage richten: ob die in diesem Briefe besprochenen Lehren Günthers im Widerspruch stehen zu den von Cl. angeführten Aussprüchen des Conc. Trid. und des Römischen Katechismus?

In dem 7. Cap. der Sessio 6. heißt es: Huius iustificationis causae sunt, finalis quidem, gloria Dei et Christi, ac vita aeterna; efficiens vero, misericors Deus, qui gratuito abluit et sanctificat signans et ungens Spiritu promissionis sancto, qui est pignus haereditatis nostrae; meritoria autem, dilectissimus Unigenitus suus, Dominus noster Jesus Christus, qui, quum essemus inimici, propter nimiam caritatem, qua dilexit nos, sua sanctissima passione in ligno crucis nobis iustificationem meruit, et pro nobis Deo Patri satisfecit. . . . Hier werden also alle drei göttlichen Personen als mitbetheiligt beim Erlösungswerke aufgeführt (siehe „die Theilung der Arbeit"!); neben dem Sohne der Vater und der h. Geist; als die verdienende Ursache aber wird einzig und allein unser Herr Jesus Christus bezeichnet, der vielgeliebte Eingeborne des Vaters, und zwar durch sein heiligstes Leiden am Holze des Kreuzes. Also — nicht ohne dieses Leiden, nicht ohne den Gehorsam des Menschensohnes bis zum blutigen Kreuzestode ist der Eingeborne die verdienende Ursache unserer Rechtfertigung; sondern durch den Gehorsam, der auch das Leiden am Kreuze freiwillig auf sich nahm, sind wir gerechtfertigt. Und deshalb ist unter dem Eingebornen des Vaters, als dem verdienenden Lebensprincipe, nicht blos der Logos, sondern auch der persönlich mit demselben geeinte Menschensohn zu verstehen.

Im Cat. Rom. aber heißt es p. I. c. 3. q. 3.: Cum igitur ex altissimo dignitatis gradu concidisset nostrum genus, sublevari inde et in pristinum locum restitui nullo modo poterat hominum aut angelorum viribus. Quare reliquum erat illud

ruinae et malorum subsidium, ut Dei Filii infinita virtus, assumpta carnis nostrae imbecillitate, infinitam tolleret peccati vim, et nos conciliaret Deo in sanguine suo.

Diese Worte würden nur dann gegen die Lehre G.'s: daß wir durch den Gehorsam des neuen Adam erlöst seien, angeführt werden können, wenn man denselben die Irrlehre unterschieben wollte: daß in Christo der Gottessohn einen bloßen menschlichen Leib angenommen habe. Wenn aber der Logos sich mit einem vollkommenen Menschen zu Einer Person verbunden hat; dann kann bei der Erlösungsthat Christi der creatürliche Geist nicht umgangen; letzterer von dem Acte des Gehorsams nicht ausgeschlossen werden: die Idee der Willensfreiheit des Menschensohns ist in einer Theorie der Welterlösung geltend zu machen. (D. l. Symb. S. 132.)

Wird daher „die unendliche Kraft der Sünde" hinweggenommen durch „die unendliche Kraft" des Gehorsams Jesu Christi; und ist es der creatürliche Geist des Menschensohns, der in persönlicher Einheit mit dem Gottessohne jenen Gehorsam leistet; so bleibt gegen das Vorgeben eines Clemens, daß der Gottessohn als solcher, mit Ausschluß des freien Willens des Menschensohns, ein die unendliche Schuld aufhebendes unendliches Verdienst gesetzt habe, der Ausspruch des Apostels Paulus für alle Zeiten in Kraft:

„Wenn durch die Sünde des Einen die Vielen gestorben sind; so ist vielmehr Gottes Gnade und Gabe durch die Gnade des Einen Menschen Jesu Christi den Vielen im Ueberflusse zu Theil geworden." Und: „Wie durch die Sünde Eines Menschen das

Gericht über alle Menschen gekommen ist; so durch die Gerechtigkeit eines einzigen über alle Menschen die Rechtfertigung des Lebens. Denn wie durch den Ungehorsam Eines Menschen Viele zu Sündern geworden sind, so werden durch den Gehorsam des Einen Viele zu Gerechten." Röm. 51, 14 u. 18 f.; und I. Tim. 2, 5 f.: „Es ist Ein Gott und Ein Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Christus Jesus, der sich selbst hingab als Lösegeld für Alle" *)

---

*) Eben so schreibt Augustinus: „Illud unum peccatum tam magnum est, ut in uno homine originaliter, atque ut ita dixerim radicaliter, totum genus humanum damnaretur; non solvitur ac diluitur nisi per unum mediatorem Dei ac hominum hominem Christum, qui solus potuit ita nasci, ut ei non opus esset renasci." Enchirid. c. 48. Und die 174 Bischöfe auf dem dritten Constantinopolitanischen oder 6. allgemeinen Concil bekennen in ihrer Anrede an den Kaiser mit Beziehung auf Christus: „Wir verneinen nicht seinen natürlichen menschlichen Willen oder die natürliche Willensthätigkeit, damit wir nicht auch verneinen, daß er **für unser Heil der erlösende Grundstein** ist, und wir die Leiden nicht auf die Gottheit übertragen." (*ἵνα μὴ καὶ τὸ της σωτηρίας ἡμῶν οἰκονομικὸν κεφάλαιον ἀθετήσωμεν, καὶ τῇ θεότητι τὰ πάθη προσάψωμεν.*) Mansi tom. XI. S. 664. D. — Wenn aber an anderen Stellen der heiligen und der symbolischen Schriften nicht dem Verdienste des Menschensohns, sondern dem unendlichen Verdienste des Gottessohnes unsere Erlösung zugeschrieben wird; so findet das seine Erklärung durch die Bemerkung Balzer's: „... Weil in Christus der Logos oder Gottsohn in der unio hypostatica den ganzen Menschen zu seinem Eigenthum gemacht hat, so daß er auch den Leib als den seinigen findet, so ist nun nicht mehr der menschliche Geist, sondern der Logos im Gottmenschen der höchste Eigenthümer, so daß der Menschensohn für sich allein, ohne den mit ihm vereinigten Gottsohn, gar kein

Ja, hätte es Hrn. Cl. beliebt, einerseits die Briefe des Apostels Paulus und anderseits Günthers Schriften gewissenhaft zu studiren, unschwer würde er dann wahrgenommen haben: mit welchem Fleiße G. bei dem Apostel der Heiden in die Schule gegangen ist, um zu der großartigen Weltanschauung desselben sich zu erheben, und sie nach Kräften wissenschaftlich zu vermitteln.

Und wäre sein Blick nicht durch den scholastisch-aristotelischen Dualismus getrübt, sein Wille nicht in dem Bestreben, der Wissenschaft durch einfache Zurückführung ins Mittelalter aufzuhelfen, befangen gewesen, so würde wohl sein Urtheil über G.'s Erlösungstheorie ganz anders ausgefallen sein, als es geschehen.

Ἕκαστος δὲ κρίνει καλῶς ἃ γινώσκει, καὶ τούτων ἐστὶν ἀγαθὸς κριτής. Arist. Eth. Nic. I. 3.

Eigenthum hat.... Eben darum geschieht aber auch die Benennung der Persönlichkeit im Gottmenschen nur a parte potiori, und die Einheit derselben läßt sich nur vom Logos als dem höchsten Eigenthümer in ihm aussprechen." II. Briefserie S. 199. Und S. 215: „Da in Christus der Menschensohn sündlos wie im Urzustande war, so muß mit Beziehung auf die menschliche Natur angenommen werden, daß die vom Logos zugelassene Vorherrschaft des schweren Leidens einen solchen Charakter hatte, daß der Geist Jesu durch das sich steigernde Leiden niemals gebunden, sondern in der unio hypostatica mit ungetrübtem Selbstbewußtsein aus freiem Gehorsam gegen den Vater dasselbe so übernahm, wie der Logos es kommen ließ; daß folglich der menschliche Wille in seiner frei gewollten Conformität mit dem Logoswillen den Gehorsam gegen den Vater übte. In dieser Conformität war der menschliche Wille zugleich gottförmig, und der Logos fand als Eigenthümer nicht nur den menschlichen Willen, sondern auch das ganze von diesem übernommene Leiden als das seinige, so daß Gott in seiner Menschheit unser Erlöser ist."

VIII. Brief.

Die Person Christi, des Gottmenschen.

Lieber Freund!

„Es ist wirklich so was Großes und Hehres um die Menschennatur, wie um keine andere, wenn man bedenkt: daß nur in ihr die Offenbarung Gottes nach Außen (die Schöpfung des Universums), und zugleich der qualitative Unterschied der Gottheit von aller Creatur, wie sie in jener Offenbarung nur durch Contraposition des göttlichen Seins zu Stande kommen konnte, sich vollendete. Und denkt man sich nun erst das Ziel aller Geister in ihrer Freiheit hinzu, nämlich die reale und innigste Vereinigung mit der Gottheit; wahrlich! dann ist der Mensch in der Idee Gottes sein Meisterstück, und dies um so mehr, da der Mensch dieselbe Idee Gott nachzudenken fähig ist — Gedanken, wie der Dichter sagt, „daß Entzückung durch die erschütterten Nerven schauert." Mit diesem Meisterstücke nun sollte sich auch das Meisterwerk der Offenbarung ad intra verbinden, und zwar im zweiten Adam." (Vorsch. II. S. 360.) Aber eben darum wird auch das Dogma vom Gottmenschen Jesus

Christus für jedes philosophische System zum Prüfsteine seiner Wahrheit oder Falschheit. Denn ist in der Person Christi die Einheit von Gott und Mensch gesetzt, so muß es sich in der philosophischen Bestimmung der Beschaffenheit dieser Einheit herausstellen: ob das Verhältniß von Geist und Natur und von Gott und Welt der Kirchenlehre ent= oder widersprechend aufgefaßt worden. Hier muß es sich zeigen: ob der von einem Philosophen aufgestellte Dualismus stichhaltig oder wurmstichig, sein Creatianismus eine Wahrheit oder eine Täuschung, ob er christlicher Theist oder verkappter Semi= oder offener Pantheist sei; oder ob wir es mit einem Solchen zu thun haben, der scheu davor zurückbebt, die Consequenzen seiner Principien auszusprechen, und es daher vorzieht, den innern Widerspruch zwischen seinem Glauben und Wissen mit dem vorgehaltenen Schilde eines unbegreiflichen und anbetungswürdigen Mysteriums vor den Augen der Menge zu decken.

Diese Macht des Dogmas von der Person Christi, die geringste Abweichung eines philosophischen Systems von den Grundlehren des Christenthums zur Offenbarung zu bringen, ist Hrn. Cl. nicht verborgen geblieben, und darum durfte er an dieser Stelle Günthern nicht unangetastet lassen.

Es hat ihm aber gefallen, seiner Kritik eine Einleitung vorherzuschicken, in welcher er die Abweichungen der neuen Schule vom kirchlichen Dogma — dem Mangel an gründlichen theologischen Studien Schuld gibt *).

---

*) Die Gründlichkeit der theologischen Studien des Dr. Clemens hat Baltzer in der 2. Serie seiner theologischen Briefe (Brief X. S. 145 — 215) aufgedeckt.

Nachdem er nämlich S. 131 aus dem Ermahnungsschreiben des Vincentius von Lirinum die Worte angeführt hat: „Möge durch Deine Erklärung deutlicher erfaßt werden, was vorher dunkeler geglaubt wurde. Möge durch Dich die Nachkommenschaft sich zum Verständnisse Dessen Glück wünschen, was vorher das Alterthum als Unverstandenes verehrte. Lehre jedoch Dasselbe, was Du gelernt hast, damit Du nicht, indem Du Etwas in neuer Weise vorbringst, etwas Neues vorbringst"; fährt er S. 133 fort: „Allein um Dasselbe zu lehren, was man gelernt hat, und in einem neuen Gewande nichts Neues vorzubringen, muß man nicht nur einen aufrichtigen guten Willen besitzen, sondern auch gelernt haben, bevor man lehrt, und mit dem Alten vollständig vertraut sein, und das erfordert, wie Sie wissen, in der Theologie viele und ernste Studien, wie sie selten einem den Grundsätzen der neuen Philosophie, welche Alles a priori construiren oder reconstruiren zu können vermeint, huldigendem Geiste zusagen. Ich bin überzeugt, daß der größte Theil derjenigen unkirchlichen Richtungen und Lehren, welche in den beiden letzten Menschenaltern traurigen Zwiespalt unter den Katholiken selbst gesäet haben, seinen Ursprung und seine Verbreitung keineswegs unredlichem Willen oder unlauteren Absichten, sondern lediglich dem Mangel an eigentlicher Gottesgelahrtheit, d. h. an positiven theologischen Kenntnissen, so wie der Ertödtung des Sinnes für das Positive überhaupt durch den rationalistischen Zeitgeist verdankt. Hiemit soll jedoch nicht gesagt sein, daß Günther in seiner Lehre von der hypostatischen Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit in Christo . . . etwas wirklich Neues vorgetragen habe, wenn er auch gerade hier, mehr

als irgendwo sonst, die Ehre für sich in Anspruch nimmt, Etwas zum vollen Verständnisse gebracht zu haben, was das Alterthum vor ihm nur als Unverstandenes verehrte. Im Gegentheile, er hat, wie mir wenigstens unzweifelhaft scheint, nur eine sehr alte Lehre wieder erneuert, aber freilich eine Lehre, die ihrer Zeit einmal neu für die Kirche war, und darum schon längst von ihr gerichtet ist. Der Wiener Philosoph lehrt nicht Dasselbe, was er (von der Kirche) gelernt hat."

Es rückt also hier Cl. dem G. ein dreifaches Verbrechen vor: 1. Derselbe wolle, den Grundsätzen der Philosophie unserer Tage huldigend, Alles a priori construiren oder reconstruiren *); 2. es fehle ihm an eigentlicher Gottesgelahrtheit, d. h. an positiven theologischen Kenntnissen, so wie überhaupt der Sinn für das Positive durch den rationalistischen Zeitgeist in ihm ertödtet sei; und doch sei 3. (fügt er mit ironischem Spotte hinzu) das Neue, was er als Beitrag zum vollen Verständnisse der hypostatischen Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit in Christo gegeben haben wolle, in Wahrheit nichts Neues, sondern eine alte, von Nestorius vorgebrachte und von der Kirche verdammte Lehre.

Einen Versuch, die beiden ersten Anklagen zu begründen, finde ich nirgends.

Ist es vielleicht Hrn. Cl. nicht unbekannt, daß G. sich wiederholt und auf's Bestimmteste gegen die Methode des apriorischen Construirens ausgesprochen hat? (Eur. und Her. S. 137.)

*) Ist denn das einerlei: das positiv Gegebene wissenschaftlich „reconstruiren", und: Alles a priori „construiren"?

G. will nur reconstruiren, nicht construiren: „Die Wissenschaft, die das Leben contrefait, muß zuerst Lection vom Leben annehmen, ehe das Leben sich herbeiläßt, Raison von ihr anzunehmen." Der l. Symb. S. 120. Ja, in „Peregrins Gastmahl" (S. 402—404) hat G. schon vor 23 Jahren viel stärker als Cl. die Forderung der Vertrautheit mit der positiven Gottesgelahrtheit für die speculative Theologie formulirt. Und was G. für die speculative Theologie überhaupt verlangt, dasselbe verlangt er auch in Beziehung auf jedes einzelne Dogma *).

Kurz G. hat grundsätzlich die von Cl. an die Spitze seines Briefes gestellte Ermahnung des Vincenz von Lirin auf's gewissenhafteste zu befolgen sich bemüht.

Ja G. schreibt selber unter der Ueberschrift: „Auszug einer Abhandlung über die Regel des Vincentius von Lirinum"**):

„Diese Regel ist der in der katholischen Kirche klassisch gewordene Satz: „„Als Glied der katholischen Kirche mußt Du Das festhalten und glauben, was überall, was immer, was von Allen geglaubt worden ist."" Das Unzureichende dieser Regel einsehend (bemerkt G. weiter), habe Vincenz dieselbe durch eine zweite ergänzt, die da laute: Nil innovetur, nisi quod traditum est, d. h. das Alterthum müsse aufgesucht und der übereinstimmende Glaube desselben gegen die Neuerung festgehalten werden. Endlich ergebe sich

*) S. Eur. u. Heracl. S. 267. Noch andere Günther'sche Aussprüche über das Verhältniß der Speculation zum positiven Glauben kann Cl. in meinem III. Br. S. 96 — 102 nachlesen.

**) Vergl. Tübinger kath. theol. Quartalschrift. Jahrg. 1833. 4. H. S. 579 ff.

noch „aus der Verpflichtung: der Leitung der Auctorität sich zu unterwerfen, d. h. zu glauben, daß ihre Entscheidung im Gegensatze der Meinungen ein wirkliches Moment in der Entwickelung der Wahrheit sei, und zwar in Folge des dem Episkopate von Christo verheißenen göttlichen Beistandes, der zunächst sich auf die Leiter der Kirche bezieht, durch diese aber mittelbar auf die andern Glieder übergeht, — eine dritte Regel: der Katholik hat im Gegensatze der Meinungen der Entwickelung des Bewußtseins des kirchlichen Episkopates zu folgen, und sein Bewußtsein zu jeder Zeit mit dem Bewußtsein des legitimen Episkopats zu identificiren" . . . Der l. Symbol. S. 342 — 48. Und mit Bezug hierauf macht G. S. 380 auf die pädagogische Maxime der Kirche aufmerksam, „der zu Folge sie als die Mutter aller Gläubigen betrachtet und geachtet sein will." Und nicht weniger hebt er S. 300 hervor: daß es der h. Geist sei, unter dessen Einflusse die erlöste Gattung wie die erlösende Kirche und in dieser alles Wort und alle Verständigung über das Wort zu stehen komme, es mag nun das geschriebene oder ungeschriebene sein und heißen." Endlich tadelt er im Hinblicke auf die oben hervorgehobene zweite Regel seinen Neffen: daß derselbe „durch die Kirchengeschichte hindurchfahre, wie ein Vierzehnender durch das Gesträuch seines Gehegs, um das alte Geweih abzuwerfen, wenn ihm das neue juckt." Vorsch. II. S. 276.

So also befolgt G. die Vorschrift des Commonitorium c. 3: Magnopere curandum est, ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est, hoc est etenim vere proprieque catholicum. Hoc ita demum fit, si sequamur universitatem, antiquitatem, consensionem. Sequemur universitatem,

si hanc unam fidem veram esse fateamur, quam tota per orbem errarum confitetur ecclesia. Antiquitatem, si ab his nullatenus sensibus recedamus, quos sanctos maiores nostros celebrasse manifestum est. Consensionem itidem, si in ipsa vetustate omnium vel certe pene omnium sacerdotum pariter et magistrorum definitiones sectemur. Und c. 28: Sed forsitan dicit aliquis: nullusne ergo in ecclesia profectus habebitur religionis? Habeatur plane et maximus. Nam quis ille est tam invidus hominibus, qui istud prohibere conetur? Sed ita tamen, ut vere profectus sit ille fidei, non permutatio. Siquidem ad profectum pertinet, ut in semetipsa unaquaeque res amplificetur; ad permutationem vero, ut aliquid ex alio in aliud transvertatur. Crescat igitur oportet et multum proficiat tam singulorum quam totius ecclesiae aetatum ac saeculorum gradibus intelligentia, sed in suo duntaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia.

Sollte aber doch Hr. Cl., ungeachtet G. das Studium der h. Schrift, der Tradition, der Kirchenlehrer, der kirchlichen Bestimmungen, das Studium der Geschichte überhaupt und der Kirchengeschichte insbesondere von jedem speculativen Theologen als conditio sine qua non verlangt, — von dem Vorwurfe nicht abstehen wollen: es fehle demselben an positiven theologischen Kenntnissen; so kann ich ihm hier freilich nicht die zahllosen Citate aus den Schriften der Scholastiker, der vorscholastischen Väter und der nachscholastischen Theologen, und die gründlichen Kritiken ihrer wissenschaftlichen Principien, welche in G.'s Werken vorkommen, und welche gerade ihm so manchen heftigen Widerspruch eingebracht haben, vor-

führen; sondern ich kann nur mein Erstaunen darüber ausdrücken wie Clemens Angesichts dieser Thatsache so keck abzusprechen wage. Das freilich ist wahr: jene wohlseile Sorte von positiver Gottesgelahrtheit wird in G.'s Schriften nicht angetroffen, welche wenn sie pêle-mêle eine geistlose Blumenlese aus den Werken der Gottesgelahrten gehalten, und ihre literarischen Kinder damit herausgeputzt hat, sich sofort „eigentlicher Gottesgelahrtheit" rühmt. Denn er forscht überall nach der Quelle, aus welcher die Aussprüche der Kirchenlehrer hervorgeflossen sind, und untersucht ihren metaphysischen und dogmatischen Werth. Und wenn nur ein solches Verfahren ein wissenschaftliches genannt werden kann, und wenn nur durch ein solches Studium der positiven Theologie die Wissenschaft errungen und gefördert und der Fortschritt ermöglicht wird; dann dürfte es wenige katholische Philosophen geben, welche ein gleich tiefes und umfassendes positives Wissen besitzen, als der „Wiener Philosoph."

Der dritte Vorwurf endlich: daß, was G. von der Einpersönlichkeit Christi sage, nicht neu, sondern nur eine Erneuerung des alten Nestorianismus sei, wird den Gegenstand dieses Briefes ausmachen.

Diesen Vorwurf sucht Cl. zu begründen, und zwar in folgender Weise:

„Gleichwie die vernünftige Seele und der Leib Ein Mensch, so sind auch Gott und Mensch Ein Christus. Dieser Satz ist bekanntlich der Kern, an den sich alle speculativen Erörterungen und dogmatischen Bestimmungen über die Persönlichkeit Christi von jeher in der Kirche angeschlossen haben, und ein von dem kirchlichen Dualismus zwischen Geist und Körper abweichender

Dualismus führt daher unvermeidlich zu entsprechenden Abweichungen von der Kirchenlehre hinsichtlich dieses Grunddogmas der Christologie. Wie weit aber der Dualismus Günthers und seiner Schule von dem der Kirche abweiche, haben Sie aus meinem dritten Briefe ersehen (?), und in der That knüpfen sich auch alle Gegensätze Günthers zu der kirchlichen Lehre von der Einpersönlichkeit Christi an seinen falschen Dualismus an, wie sich hinwiederum an seine falsche Lehre von der hypostatischen Vereinigung alle die Verirrungen anknüpfen, die ich in meinem letzten Briefe hervorgehoben (?) habe." S. 133 f.

Hat etwa Cl. obigen Gedanken aus Günther selbst genommen? Wenigstens führt er S. 140 den Ausspruch desselben an: „. . . Die Einheit der Persönlichkeit im historischen Christus läßt sich nur vom Logos in ihm aussagen, nach der Weisung: sicut anima rationalis et caro unus est homo; ita Deus et homo unus est Christus. (Symb. Ath.)" Vorsch. II. S. 298.

So hätte ich also mit Cl. einen gemeinsamen Ausgangspunkt, von dem Satze nämlich: daß die philosophische Feststellung der Einpersönlichkeit Christi im innigsten Zusammenhange stehe mit der philosophischen Feststellung des Dualismus von Geist und Natur. Denn von der Beschaffenheit des letztern hängt es ab, wie die Einheit dieser zwei Naturen (der geistigen und physischen), d. i. wie die Person des Menschen angesetzt werde, ob real oder formal; und hievon hinwiederum hängt es ab, wie die Einpersönlichkeit der zwei Naturen in Christo (der göttlichen und menschlichen) verstanden werde.

Nun aber sehe sich Cl. wohl vor: daß nicht sein falscher Dualismus von todter Leiblichkeit und dieselbe belebender Geistigkeit wie eine falsche und unkirchliche Ineinssetzung beider Naturen im Menschen, so auch eine falsche und unkirchliche Ineinssetzung der menschlichen und göttlichen Natur in Christo zur unausweichlichen Folge habe; er sehe sich wohl vor, daß das scharfrichterliche Schwert, welches er gegen Günther gezückt, sich nicht in seiner eigenen Hand gegen ihn selbst umkehre!

Ja, wenn mir wirklich in meinem II. Briefe *) die wissenschaftliche und kirchliche Rechtfertigung des G.'schen Dualismus, und im vorhergehenden Briefe die seiner Theorie von der stellvertretenden Genugthuung gelungen sein sollte; so würde schon an dieser Stelle aus dem Zugeständnisse des Dr. Cl. (daß nämlich aus der Beschaffenheit des Dualismus von Geist und Natur die Beschaffenheit der Persönlichkeit Christi, und aus dieser selber die Bestimmungen über die Erlösung sich ergeben), die Unmöglichkeit sich herausstellen: daß die Lehre G.'s von der hypostatischen Union der beiden Naturen in Christo falsch sei. Oder es müßte sich Günther einer doppelten Inconsequenz schuldig gemacht haben, einmal in der Ableitung jener Union aus seinem Dualismus, und das anderemal in der Ableitung der Erlösungsmomente aus dieser Union; und überdies in so auffälliger Weise, daß die Verirrungen in der ersten Ableitung durch den Irrthum in der zweiten Ableitung wieder gut gemacht worden wären. Denn nur so ließe es sich erklären: wie seine dualistische und seine Erlösungstheorie richtig, die mitten inne liegende Lehre von der Person Christi aber falsch ausgefallen sein könne.

*) Vergl. Vorrede zur II. Abtheilung.

Wenn es mir aber ferner gelingen sollte, die Uebereinstimmung der hypostatischen Union nach Günther mit der Kirchenlehre, ganz abgesehen von seiner Genugthuungstheorie und seinem Dualismus, zu erhärten, so würden dadurch hinwiederum dieser Dualismus und diese Genugthuungstheorie mittelbar gerechtfertigt erscheinen.

Ich gehe also an die Darlegung und Rechtfertigung der G.'schen Lehre von der Person Christi!

Wenn, wie Cl. zugibt, der Athanasianische Satz: Sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus, richtig; wenn er „der Kern ist, an den sich alle speculativen Erörterungen und dogmatischen Bestimmungen über die Persönlichkeit Christi von jeher in der Kirche angeschlossen haben"; und wenn endlich die Einsicht, wie Geist und Leib Ein Mensch sind, von der Einsicht in den wahren Dualismus zwischen Geist und Körper im Menschen abhängt: so mußte Cl., wenn er unverfälscht darlegen wollte, wie nach G. Gott und Mensch Ein Christus seien, solches im Zusammenhange thun mit der andern Darlegung: wie nach ihm Geist und Fleisch Ein Mensch seien.

Das hat aber Cl. gänzlich unterlassen. Er hat vielmehr nur einige Aussprüche G.'s über die Beschaffenheit der Einpersönlichkeit Christi (aus dem X., XI. u. XIII. Briefe der Vorsch. II.) dem Leser vorgeführt, die so beschaffen sind, daß aus denselben allein G.'s Lehre kaum thetisch aufgefaßt, geschweige in ihrer philosophischen Begründung begriffen werden kann.

Deshalb will ich vorerst das von Cl. Unterlassene nachholen, das von ihm nur aphoristisch Geleistete ergänzen und in organischem Zusam-

menhange geben. Und ich werde dieses mit jener unbefangenen Offenheit thun, welche selbst die Gegner an meiner ersten Briefserie anerkennen mußten. Mögen dann sowohl die Träger der kirchlichen Autorität als das philosophisch gebildete Publicum ein eben so unbefangenes und offenes Urtheil fällen, jene über die Uebereinstimmung mit dem Dogma, dieses über die Stichhaltigkeit der Gründe und die Strenge der Folgerungen.

Sofort werde ich im II. Theile dieses Briefes die Lehre G.'s von der Person Christi mit der Kirchenlehre vergleichen, und endlich in einem III. Theile auf das Verständniß der Väter und Theologen über die Person Christi eingehen, um zu sehen, ob G. in der That ein bedeutendes neues Moment für das wissenschaftliche Verständniß der Person sowohl des Menschen als des Gottmenschen aufgefunden habe.

I. Günther's Lehre von der Person Christi.

1) Wie sind nach Günther Geist und Körper Ein Mensch (anima rationalis et caro unus homo)?

Da die Beschaffenheit einer Synthese von der Beschaffenheit der antithesischen Factoren abhängt; so ist der Beantwortung obiger Frage die Doppelfrage vorauszuschicken:

Was sind nach Günther Geist und Natur?

a) Was ist der Geist? und zwar —

α) als Sein? Er ist ein geschaffenes, und in und wegen dieser Geschaffenheit noch nicht sich selbst bestimmendes, also zunächst unbestimmtes Sein, aber gesetzt „mit der ursprünglichen Bestimmung und Befähigung zur Bestimmtheit, zum Dasein. Solch ein Sein (vor seiner Bestimmtheit), ist weder ein Subject noch ein

Prädicat im logischen Sinne, es ist auch kein Subjectobject im metalogischen Sinne (d. h. ein Princip, das sich aus den zwei Momenten seiner Differenzirung durch Zurückführung derselben auf das Etwas, als Eins, von dem sie ausgegangen, als Princip zurückgenommen, und sich darum als Subject, weil im Gegensatze zur Selbstobjectivirung, findet), folglich auch noch kein Ich." Eur. u. Her. S. 151. (Vergl. 396.)

„Kein Gedanke als solcher — d. h. eben als Form — ist angeboren, folglich auch nicht der Seins- (oder Ich-) Gedanke (wenn auch das Sein als gesetztes ein angeborenes genannt werden könnte, weil — mit Leibnitz zu reden — der Geist sich doch selber angeboren sein müsse). Deshalb ist die Frage nicht zu umgehen: Wie kommt das (geistige) Sein dazu, sich zu denken als Sein (wie kommt es zum Ichgedanken)? Wie wird es nicht blos denkendes, sondern sich denkendes Sein — Selbstbewußtsein?" Ebendaselbst S. 340.

Die Antwort auf diese Frage aber fällt an zahllosen Stellen dahin aus: Durch seine Rückwirkung gegen eine Einwirkung, die es von einem anderen selbstbewußten Sein empfängt, tritt das (geistige) Sein in den Zustand doppelter (receptiver und spontaner) Thätigkeit oder Krafterweisung ein; diese seine Zuständlichkeit erhebt es zum Gegenstande (Objecte) seiner Wahrnehmung, und nimmt sich sofort aus dieser seiner (formalen) Objectivität als reales) Subject, als Ich zurück*).

---

*) Das Gesagte ergibt sich aus der Analyse der empirischen Thatsache des Selbstbewußtseins und durch speculative Betrachtung der bei dieser

β) Was ist der Geist als Ich?

Als Ich „ist der Geist Sein für sich; und er weiß sich auch als solches, was eben sein Selbstbewußtsein ist, und seine Ichheit nach Innen constituirt." Juste-Mil. S. 131.

„Das Sich- (als reales und causales Sein) Denken bezeichnet der Geist mit dem Worte Ich (welches Wort nur das abbreviirte altdeutsche Icht ist, zum Zeichen, daß es von nun an Licht geworden ist in und um ihn). Und insofern dieses Denken als Function im Gegensatze steht zu jener Function, die den Begriff (das Denken des Allgemeinen) absetzt, so nennt er jene auch die Idee, die ihren Inhalt nicht außer sich hat, wie der abstracte Begriff, sondern in sich selber. Denn es ist jener Inhalt das durch die Differenzirung bestimmt gewordene Sein, das Seiende in der Erscheinung, das sich zugleich für diese seine gewordene Bestimmtheit als unbestimmt Gewesenes voraussetzen muß. Die Idee ist also für ihren Inhalt ursprünglich keineswegs auf die Erscheinungen der Außenwelt wie der Begriff angewiesen, wohl aber auf die der Innenwelt irgend

---

Analyse gefundenen Momente. Eine weitere Darlegung Dessen aus G.'s Schriften würde zu weit vom vorgesteckten Ziele abführen. Nur in Beziehung auf die primitive Unbestimmtheit des Geistes sei mir die Bemerkung erlaubt: Wenn unser Selbstbewußtsein nichts Anderes ist, als die Beziehung von receptiven und spontanen Kraftäußerungen auf das Princip derselben; und wenn diese Beziehung nicht möglich ist, bevor unser Geist eine Einwirkung empfangen und dagegen reagirt hat: so können wir nicht als selbstbewußte Wesen, sondern es können nur die (zur Selbstbewußtwerdung bestimmten) Principien von Gott geschaffen sein.

eines bestimmten Subjects, das der Geist eines Jeden selber ist." Eur. u. Her. S. 162 f. (Vergl. 151.)

„Dem Geiste, als zweitem Factor im relativen Dasein, ist Materie und Form in ihm selber angewiesen, d. h. der Denkgeist ist nicht auf echt kritische Weise blos zum Träger reiner Formen zu machen, denen ihr Inhalt in der Sinnenwelt, als seinem gegensätzlichen Gliede angewiesen wird; und ebensowenig nach halb kritischer Weise, dem Materiale der Sinnenwelt zum Theil zwar ihre Form in der Empfindungsweise zu lassen, ohne jedoch jener Form den Begriff zugleich mitzuvindiciren. . . . Wohl müssen wir vom Ichgedanken aussagen: daß sein Gegenstand gar nicht vorhanden sei — versteht sich — als ein sinnfälliger, folglich auch nicht für die Anschauung vorhanden sein könne, ja nicht einmal für die innere im eigentlichen Sinne.

„Aber — der Gegenstand des Ichgedankens ist dennoch vorhanden, eben weil er gewußt und nicht angeschaut wird, so wenig innerlich wie äußerlich, eben weil der Ichgedanke kein Begriff ist, der seinen Inhalt auf irgend eine Weise in der Anschauung sucht. Sein Gegenstand (Object) ist die Seele selber, die aber hier, weil im Gegensatze zu ihrer Selbstobjectivirung aufgefaßt, Subject heißt, und als dieses zugleich reale Einheit ist im Gegensatze zur formalen Entzweiung, die zugleich ihr beharrlicher Zustand ist, im Gegensatze zu den Gegenständen der Sinnenwelt außer ihr.

„Dem Ich (als Gedanke von jener realen Einheit) . . . ist sein Object für immer im Inneren, in jenem realen Subjecte selber angewiesen, das in jenem Gedanken nur sich selber denkt und

deshalb erkennt, d. h. nicht blos kennt. Juste-Mil. S. 249. (Vergl. S. 339.)

Den Unterschied aber der creatürlichen (geistigen) Ichheit von der absoluten (göttlichen) Ichheit bezeichnet Günther sehr bestimmt, wenn er schreibt:

„Seine Vergegenständigung findet der Geist in den Momenten seiner Differenzirung als Selbstentzweiung; es sind jene die Receptivität und Spontaneität, aus denen er sich selber als Einheit eben so zurücknimmt, wie er sich in jene formale Zweiheit aus seiner realen Einheit durch fremden Einfluß versetzt findet.

„Ja jene Selbstoffenbarung beurkundet ihn eben so als beschränktes wie als bedingtes Princip, weil das Resultat derselben kein objectives Product ist, d. h. weil das Princip als solches sich nicht zum Gegenstande im Gegensatze gemacht hat, sich nicht unmittelbar gegenständlich geworden ist, und deshalb auch kein Gegenstand unmittelbarer und mittelbarer Anschauung, wohl aber des Wissens sein kann. Kurz: die Gegenständlichkeit im Gegensatze ist kein Gleichsatz, sondern ein Ungleichsatz, und daher behaftet mit der Negativität, die das Princip der Offenbarung selber betheiligt. Denn es erscheint nicht nur nicht durch sich, sondern es gewinnt sich auch nicht aus jener Erscheinung als Object, wohl aber als Subject (als Sein für sich), und dieses ist die nothwendige Folge von seiner Bedingtheit im Sein.

„Dieser ganze Hergang aber muß wegfallen, sobald die Erscheinung eines absoluten Seins gedacht wird. Sein durch sich offenbart seine Unbedingtheit nur in der unmittelbaren Gegen-

ständlichkeit seiner selbst als eines Princips, d. h. in einem realen Gegensatze, der zum Principe im Gleichsatze steht.

„ . . . Im Leben des Absoluten stellen sich also die Momente desselben, als einer Selbstobjectivirung, mit objectiver Realität ein; und da jene identisch mit Persönlichkeit (Ichheit) ist, so constatirt sich die absolute Persönlichkeit zugleich in drei Substanzen, die ihrem Wesen nach identisch, und der Form nach blos verschieden zu denken sind die jene numerische Dreizahl selber als Synthese der Antithese ist.“ Ebend. S. 357 f. vgl. Thomas a. Scrup. S. 93 ff. —

„Der Ichgedanke ist der Gedanke von der realen und causalen Existenz des Denkgeistes, der in der Sphäre des relativen Seins ihm (dem Geiste) ausschließlich zukommende Gedanke, — im Gegensatze zum Begriffe, dem Gedanken vom Allgemeinen in den Erscheinungen (der seinen Anfang schon im Gebiete der Sinnesvorstellungen nimmt).

„Der Gedanke der Causalität ist daher ursprünglich mit dem Ichgedanken identisch, indem das Subject, das sich als Seiendes aus seinen immanenten Erscheinungsmomenten erfaßt, sich von diesen zugleich als causales Princip miterfaßt.“ Eur. und Her. S. 340 f.

Ich beschließe diese Citate mit folgender Stelle:

„Ich ist sich wissendes Sein — Selbstbewußtsein. Ich ist der Gedanke des Seins von ihm als Real- und Causalprincipe, und so der Gegensatz zu jenem Gedanken, der blos in der höchsten und leersten Allgemeinheit seine Bestimmung erreicht, und diese nicht einmal ohne den selbstbewußten Menschengeist. Ich ist jener Gedanke, ohne den selbst der Begriff seine Apotheose, die

wahrhafte so wenig wie die erlogene (die in irgend einer Verabsolutirung der Allgemeinheit besteht) nicht durchzusetzen im Stande ist.“ Juste-Mil. S. 218.

γ. Was ist der Geist als Person?

Juste-Mil. S. 339—341 nennt Günther den Geist, das creatürliche Ich Person, sofern es sich nach Außen bethätiget, aber im Unterschiede von dem bloßen (Natur-) Individuum nicht als (einzelne) Sache einem Anderen (Allgemeinen) hörig und gehörig, sondern als sich selbst zugehöriges, selbstbewußtes, frei sich selbst bestimmendes Princip. —

Weitere Aufschlüsse hierüber finden sich Juste-Mil S. 226 f., S. 129, 131; Lydia 1849, S. 266; Süd- und Nordl. S. 220; Vorsch. II., S. 266, 157, 78; Eur. u. Heracl. S. 206 f., 405 f., Thom. a scrup. S. 92—150.

Was lehrt G. an diesen Stellen über des Geistes Persönlichkeit? Er lehrt:

Unser Ich ist ursprünglich, d. h. als unmittelbares Resultat des Schöpfungsactes, noch kein (actuelles) Ich, sondern ein Sein (an sich), welches eine Bestimmung, aber nicht die Macht hat, dieselbe durch sich allein zu verwirklichen, sondern hiefür auf fremde Hülfe angewiesen ist. Seine primitiven Lebensäußerungen können daher auch nur sein: Reception von und Reaction gegen die empfangenen Einwirkungen; und sein dadurch herbeigeführter Zustand nur der des Erleidens und des (freien) Thuns. Diesen Zustand nimmt es unmittelbar wahr und bezieht ihn auf das in denselben versetzte Sein, also auf sich selbst, weshalb es letzteres mit dem Namen Ich bezeichnet. Hiedurch weiß es sich als (reales) Subject und

(formales) Object. Dieser Unterscheidung setzt es endlich das Sein in seiner ursprünglichen Ungeschiedenheit voraus, und affirmirt somit die Identität seiner unterschiedlichen Momente.

Dieses in sich selbst (im eigenen geschöpflichen Sein) gründende, sich selbst zugehörige Dasein soll daher auch in freier Verfügung über sich selbst das eigene Gesetz (freilich als Gottes, des h. Gesetzgebers, Willen über ihm und somit zur Verherrlichung Gottes) zur Offenbarung bringen; muß nicht einem ihm fremden und äußerlichen Gesetze Gewalt über sich einräumen, nicht wie die bloße Besonderung eines Allgemeinen, nicht wie ein Individuum der Natur sich bethätigen noch behandeln lassen, und d. h. es soll ein persönliches Leben führen. Ich subsistire in mir selber (bin eine subsistentia oder hypostatis), nicht in einem Anderen (etwa wie die animalischen Individuen im allgemeinen Naturgrunde); ich darf mich daher nicht, mit Umgehung meiner selbst, von einem Anderen, etwa von einem blinden Triebe, von der Gewalt einer Leidenschaft, in Besitz nehmen, und gegen mein besseres Wissen und gegen die Forderung meines Gewissens über mich verfügen lassen; ich soll vielmehr immer aus mir selbst heraus in freier Willensbestimmung — wenn auch unterstützt von der Gnade, da absolute Selbstbestimmung mir nicht eignet — nach, meinen Relationen entsprechenden, Motiven mich bestimmen; und d. h. ich soll mich als persönliches Wesen oder als Person, als in freier Selbstbestimmung nach meinem inneren Gesetze mich bethätigendes Wesen offenbaren. Ich bin aber doch nicht absolute Person. Meine Selbstverfügung über mich kann nicht als eine von allem Anderen und insbesondere von Gott absehende auftreten, ohne zur Lüge und zur Sünde zu wer-

den *). Ich bin Person heißt daher auch: ich bin ein sittlich-religiöses Wesen; soll die religiöse Sittlichkeit in und an mir und von mir aus verwirklichen; soll in ethischer Selbstvervollkommnung Gott verherrlichen. Der creatürliche Geist ist daher actuelle Person in seiner selbstbewußten und freien Bethätigung nach Außen, während er eine potenzielle Person schon als von Gott gesetztes Princip ist.

Und nun schreiten wir zur Frage fort:

b) Was ist die Natur in ihren sinnbegabten Individuen?

„Auch die Natur als Substanz (nicht aber als Accidenz oder Materie) hat die apriorische Bestimmung zum Bewußtsein, aber nur im Begriffe." Eur. u. Her. S. 101.

Und sie kommt zu diesem Bewußtsein in der animalischen Individualität. Juste-Mil. S. 227, 340.

„Jede Substanz, folglich auch die der Natur, ist zwar ein Sein an sich, und ist bestimmt, Sein für sich, d. h. sich denkendes, sich offenbares Sein zu werden. Aber ihre einzelnen Bildungen (die sie auf dem langen schweren Gange zum Bewußtsein hinter sich läßt, die vorstellenden so wie die vorgestellten Individuen) als einzelne, sind doch wahrlich kein Sein an sich, kein Sein für sich, noch weniger beides mitsammen, weil sie nur fixirte Bildungsmomente oder Bildungsstufen der Einen Natursubstanz sind, in der sie Alle ihr Ansich besitzen, so wie die Substanz selber in ihnen ihr Fürsich besitzt. Und wie nun ein Moment das andere zu seiner nothwendigen Voraussetzung hat; so geht auch die

*) Trebisch am a. O. S. 136.

Bethätigung jedes Repräsentanten der einzelnen Momente (seine Receptivität wie seine Reactivität) rein in seiner Relation auf jene Voraussetzungen unter, all sein Fürsichsein ist beherrscht von dem Füranderessein.

„Solch eine Reactivität aber kann so wenig spontan werden, als der Träger derselben je aufhört, Naturproduct zu sein, und je anfangen kann, etwas Anderes als Natur zu werden. Und im Abgange nun dieser Spontaneität geschieht es: daß der Träger der beiden Scheidungsmomente diese nicht zu Unterschieden erheben, d. h. als Scheidungen an ihm selber, als wesentliche Form seines Seins betrachten kann.

„Dies kann nur der Geist, weil er in seiner Einzelheit schon eine Substanz, ein Sein an sich ist, das seine Einzelheit nicht als Besonderung eines Allgemeinen hat; und daß er dieses ist, beweist er eben in seinem Gedanken von sich als Realgrunde, den er ausspricht in dem Worte: Ich, selbstwissendes Sein, womit er zugleich den Unterschied Seiner als Einzelwesen von den Naturdingen und hiedurch von ihrem Principe selber, als einen wesentlich verschiedenen (nicht blos quantitativen, sondern qualitativen) Unterschied bekennt, und diesen als das Fundament der Unterscheidung zwischen Persönlichkeit und Individualität anerkennt." Ebend. S. 226. Vrgl. Süd- und Nordl. S. 143—147, 216 f.; Thom. a scrup. S. 150; Vorsch. II. S. 337 bis 340.

Was in diesen Stellen ausgesprochen wird, läßt sich, ohne Furcht des Mißverständnisses, in den wenigen Worten zusammenfassen:

Die Weltidee ist die Idee des contradictorischen Abbildes der dreipersönlichen Gottheit; als solches ist sie in drei Substanzen (oder besser: Realprincipien) von Gott verwirklicht, die, eine jede in anderer Weise, weil einen anderen persönlichen Factor des Absoluten reflectirend, die Idee des Nichtich oder der nichtabsoluten Persönlichkeit zur Offenbarung bringen; die Natur in der Weise, daß sie in zahllosen Individuen zum formalschematischen Wissen um ihre realen Erscheinungen kommt, ohne ein Wissen um ihr Sein (Selbstbewußtsein) durchsetzen, und daher auch ohne jene als Erscheinungen denken zu können. In dem sinnlichen Vorstellungsleben dieser Individuen wird sie persönlich. Diese Persönlichkeit ist aber, verglichen mit der Persönlichkeit des Geistes, eine Unpersönlichkeit. insofern, als den animalischen Individuen (weil sie es nicht zur Selbsterfassung und von Außen unabhängigen Selbstbestimmung bringen) die Freiheit mangelt. — Dabei darf aber nicht übersehen werden, daß die Natur doch eine Substanz ist, und eine von dem Geiste qualitativ verschiedene Substanz; und daß diese Substanz sich individualisirt hat, um dadurch zum individuellen Bewußtsein, zur (unfreien) Persönlichkeit des Individuums zu kommen.

Was aber die Individualität des Menschen betrifft, so gestaltet sich diese (wie ich im II. Briefe auseinandergesetzt habe) nicht in derselben Weise aus der allgemeinen Substanz der äußern (zum Geisterreiche antithetischen) Natur, wie die Thierindividualität. „Nach der Genesis (bemerkt Günther) ist der Mensch nicht einmal als Naturindividuum das normale Product der Zeugungskraft der Natur, geschweige als geistiges Wesen, d. h. als Princip der

(freien) Ichheit und Persönlichkeit. Denn es heißt nicht mehr in der Erzählung, wo sie beim Menschen angelangt ist, wie zuvor: „„Die Erde bringe hervor““, sondern es heißt: „„Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bilde u. s. w.““

Aber nichtsdestoweniger erbaut sich doch die Individualität der einzelnen Menschen (der Nachkommen Adams) unmittelbar aus einer realen Allgemeinheit, aus der Allgemeinheit nämlich des Menschengeschlechts mittelst Begattung), und gründet mittelbar in der allgemeinen Natursubstanz, weshalb auch das Bewußtsein (die unfreie Ichheit und Persönlichkeit) dieser natürlichen Individualität des Menschen von seiner geistigen Selbstbewußtheit und freien Persönlichkeit qualitativ verschieden ist. Und hiedurch ist die Beschaffenheit der Persönlichkeit des Menschen, als Synthese bedingt.

Somit wären wir bei der für die Bestimmung der Person des Gottmenschen wichtigsten Frage angelangt:

c) Was ist der Mensch, und wie ist seine Persönlichkeit beschaffen? — Denn „gleichwie die vernünftige Seele und der Leib Ein Mensch, so sind auch Gott und Mensch Ein Christus.“

Fassen wir, was Günther hierüber in Süd- u. Nordl. S. 218, 149; Vorsch. II. S. 86; Eur. u. Heracl. S. 163 f., 341; Juste-Mil. S. 130—133, 163 f.; Peregrins Gastm. X. Octave; Vorsch. II. S. 292 f.; Lydia II. 2. S. 259; Januskopfe S. 108 f.; Eur. und Her. S. 2 f. — vorträgt, in wenige Sätze zusammen, so ergibt sich Folgendes als Resultat:

Bei der Bestimmung des Menschen und seiner Persönlichkeit ist vor Allem in's Auge zu fassen, daß dieser der synthetische

Factor im Universum ist, das Vereinwesen von Geist und Natur, die Einheit also von zwei nichtabsoluten Persönlichkeiten, von geistiger und von natürlicher Persönlichkeit oder von Persönlichkeit und Individualität *).

Wie wird nun die Persönlichkeit eines solchen Wesens beschaffen sein müssen, die aus zwei verschiedenen Persönlichkeiten, weil aus zwei contradictorisch entgegengesetzten und im subjectiven Leben stehenden (oder doch dazu bestimmten) Realprincipien sich herausbildet?

Die persönliche Einheit oder die Einpersönlichkeit der beiden (im hinlänglich besprochenen Sinne: für sich persönlichen) Substanzen ist kein substanziales oder reales Eins. Die reale Verschiedenheit der beiden Lebensprincipe macht eine reale Personeinheit derselben in diesem Sinne unmöglich. Und wer in diesem Sinne sagt: Die Einheit der Persönlichkeit des Menschen als solchen sei eine reale, kann nicht zugleich auch in metaphysischem Ernste sagen: im Menschen seien zwei verschiedene Wesenheiten zur Einheit verbunden; sondern muß den Lebensdualismus von Geist und Natur im Menschen aufheben. Und umgekehrt: Wer diesen Lebensdualismus, d. h. das Für- und Ineinandergesetztsein zweier Lebensprincipe affirmirt, muß jene Person-Einheit als eine numerische Einheit der in ihr sich bethätigenden res oder als eine reale negiren. Denn, diese Einheit als eine reale oder substanziale ansetzen, heißt ebenso viel, als behaupten: der Verbindung beider Substanzen liege nur Ein Realprincip zu Grunde, es sei darin eigentlich nur eine

*) Vergl. v. Görres a. a. O. S. 33.

Substanz (die geistige nämlich) vorhanden, und die andere (die natürliche) zur bloßen Accidenz jener herabgesunken; jene sei das formgebende Princip in dem Sinne geworden, daß sie dieser, als einer bloßen (leiblichen) Materie ihre Form (durch Mittheilung) gebe. Ein solcher kann dann zwar wohl noch den Menschen nach Leib und vernünftiger Seele unterscheiden, aber ihn nicht mehr als die Synthese von Geist und Natur, d. i. zweier Lebensprincipe, auffassen, weil er in seiner Idee von der Leiblichkeit des Menschen die Natur entseelt, und damit ihres substanziellen Daseins (im Menschen) beraubt hat. Er kann eben darum den Geist nur als die höhere Form der Naturseele betrachten, weshalb diese zurücktritt, wenn jene Einkehr nimmt, wie auch das Licht des Mondes schwindet, wenn die Sonne aufgeht.

Nach Günther aber ist, dem katholischen Dogma gemäß, der Mensch die Synthesis der Antithesis von Geist und Natur. In dieser Synthesis ist der Geist für sich betrachtet, eine reale Person, weil eine ihrer selbstbewußte und frei sich bestimmende einheitliche res oder Substanz an sich; und auch die menschliche Physis ist in so fern eine reale Persönlichkeit, als sie eine solche Individualisation einer (allgemeinen) res (Substanz) ist, welche es zum schematischen Wissen um die sinnfälligen Erscheinungen und zur Willensbestimmtheit durch Empfindungen und Vorstellungen bringt. Deshalb kann in dem einheitlichen Leben Beider nicht das Leben des Einen (geistigen) Princips blos, sondern es muß das Leben Beider in wechselseitiger Durchdringung und Bestimmung zum Vorschein kommen. Mit anderen Worten: die persönliche Einheit beider Naturen kann nur eine formale, und keine reale im mehrerwähnten Sinne sein;

d. h. sie kann nicht durch ein Zusammenfließen der beiden res oder Substanzen zu Einer res oder Substanz, sondern nur durch eine Communication der Idiome (Formen) beider Substanzen zu Stande kommen. Real oder substanzial könnte jene persönliche Einheit nur insofern genannt werden, als zwei res oder Substanzen es sind, die sich in ihr einigen und in solcher Einigung eine lebendige und im Leben untrennbare Ganzheit constituiren.

In dieser Lebenseinheit bleibt also der Geist Geist und lebt sich dar als Geist, und die Natur bleibt Natur und lebt sich dar als Natur; aber dieses geistige und natürliche Leben stellt in seiner wechselseitigen Durchdringung und Bestimmung ein neues Drittes, die Einheitsform des synthetischen, des menschlichen Lebens dar.

Und den Primat in diesem synthetisch-organischen Leben führt der Geist wegen der ihn auszeichnenden Selbstbewußtheit und Freiheit. In seiner ungebrochenen Totalsubstanzialität unterstellt er sich dem Leibe, der als organisirter Bruchtheil des Naturganzen nur eine Partialtotalität ist; bezieht also auch die psychische Leiblichkeit auf sich, und nimmt sie in bestimmender Weise in Besitz. Eben darum „bezeichnet er mit dem Worte Ich sich auch als den Eigenthümer der psychisch-leiblichen Zustände und Gegenstände, die ihm als solchem nicht zukommen. Aber es geschieht dieses nur in Folge der Gehörigkeit und Angewiesenheit der Physis (wie sich diese in der Leiblichkeit des Menschen individualisirt hat) an den Geist, und folglich nach der bekannten Regel: a potiori fit denominatio.“ Oder, wie Dr. Trebisch a. a. O. S. 144 f. ausführt: Das „Substanzenverhältniß (im Menschen) besteht darin, daß der beseelte Leib, das mit logischem Denken und nothwendigem Willen ausgerüstete Individuum, diese,

so zu sagen, natürliche Person, in der geistigen und eigentlichen Person ruht, wodurch eine Einheit zu Stande kommt, die aber weder eine vereinerleiende, noch eine mechanische, auch nicht eine blos hegemonische ist (obschon oft mit Hintansetzung des Individuums die geistige Person betont wird), sondern eine wahrhaft hypostatische oder auch eine reale (substanziale) Einheit insofern genannt zu werden verdient, als Hypostasen (Substanzen, Realprincipe) sich einigen zu einem Ganzen, in welchem der Geist als Träger des seelischen Theils sich erweist. Das andere Verhältniß dagegen, jenes nämlich der Thätigkeiten oder Erscheinungen der hypostatisch geeinten Substanzen, ergibt eine vermittelnde Einheit, welche jene an sich seiende oder blos substanzial-organische Unzertrennlichkeit in der wechselseitigen Färbung der jedesmaligen Functionen als für sich organisch offenbart. Letztere gehen zwar selbstständig von der eigenthümlichen Substanz aus, jedoch nicht ohne Einschlag (mittelst Ein- und Rückwirkung) der andern mitverbundenen. Dies ist die formale Einheit (weil Bethätigungen die Form des Princips sind), vermöge welcher jede bewußte und freie menschliche Thätigkeit zu einer geistig-seelischen wird. Es hieße jedoch nicht minder der gewöhnlichen Erfahrung, als der Einsicht in die Processe der menschlichen Thätigkeiten ins Gesicht schlagen, wenn man behaupten wollte, der erwähnte Zusammenklang der Operationen sei eine im Menschen schon ohne Weiteres vorfindliche Thatsache, da doch nur das Substanzenverhältniß und hiemit erst die Befähigung für das besagte Erscheinungsverhältniß gegeben ist; die Resultate hingegen des letztern erst mit der Bethätigung der Principien, und zwar nach Maßgabe

der Vollkommenheit dieser Bethätigungen um so entschiedener, hervortreten."

Das Hegemonische der geistigen über die Natursubstanz im Menschen kann also nicht darin bestehen, daß jene diese ihres eigenthümlichen Lebens, ihrer Seele beraube, was nur möglich wäre, wenn letztere eine apriorische Qualität des Geistes, dieser eine „vernünftige Seele", d. h. das aus den Banden der Nothwendigkeit und Aeußerlichkeit befreite Naturprincip wäre; sondern darin, daß sie die Hingegebenheit der Physis an den Geist zur Offenbarung bringt; nicht darin, daß sie die Natur entseelt oder w. d. i. entweset, sondern darin, daß sie derselben den Stempel ihrer Ichheit aufdrückt; nicht darin, daß sie die Physis um ihr Gesetz bringt, sondern darin, daß sie dasselbe durch das Gesetz des Geistes zu einer höheren Entfaltung bringt und also verklärt.

Weder empirisch, noch speculativ, noch kirchlich kann jener scholastische Dualismus gerechtfertigt werden, wonach dem menschlichen Geiste als solchem a priori alle jene Eigenschaften inhäriren, welche dem thierischen Organismus in seiner Lebendigkeit zukommen, so daß er, von dem Seinigen nehmend, dem menschlichen Körper, der an und für sich todt wäre, das motorische, nutritive und sensitive Leben erst gäbe; wonach also der menschliche Geist alleiniges und ausschließliches Lebensprincip im Menschen wäre. In dieser Ansicht spiegelt sich vielmehr nur ein aus der formalen Einheit des geistigen und natürlichen Lebens im Menschen entspringender trügerischer Schein, eine fata morgana, nicht aber eine wirkliche Erscheinung ab.

Allerdings nämlich ist der Geist des Menschen nicht reiner Geist, seine Physis nicht reine Physis, weil beide nicht zu

selbstständigem Leben (eines jeden für sich) bestimmt, sondern für einander gesetzt sind. Der Geist des Menschen ist daher ein specifisch zur Vereinigung mit der Physis geschaffener; und eben so ist des Menschen Leiblichkeit in besonderer Weise zur Lebensgemeinschaft mit dem Geiste gebildet. Aber das kann nicht heißen: die Physis wird in dem leiblichen Gebilde todtgeschlagen, damit ein bloßer Balg zurückbleibe, und dafür wird der Geist mit Eigenschaften geziert, die er seiner Idee nach von sich negiren muß, und die ihn also mit sich selbst in Widerspruch setzen oder entgeisten würden. Sondern es kann einerseits nur heißen: des Menschen Leiblichkeit kann nicht ins lebendige Dasein eintreten, als nur in Beziehung auf den Geist und in Verbindung mit dem Geiste, auf den sie sofort angewiesen ist und bleibt für ihre Vollendung und für ihr Schicksal; und anderseits: auch das geistige Leben kann sich nicht für sich allein geltend machen, sondern wird mitbedingt und bestimmt und modificirt durch das leibliche Leben.

Aus jener Beziehung nun aller menschlichen Lebensäußerungen auf das Eine Ich, und Bestimmung derselben durch das Ich, kann für den nicht tiefer Blickenden der Schein entstehen, als ob alles menschliche Leben unmittelbar des Geistes sei, und von diesem aus der Leiblichkeit zufließe. Auch kann man sich es allenfalls gefallen lassen, wenn Einer den Menschen seinen Bestandtheilen nach unterscheidet als vernünftige Seele und als Leib, und somit das Seelische des letztern zum Geiste hinüberzieht, falls ein Solcher nur nicht vergißt: daß dieses Seelische oder Psychische nicht a priori dem Menschengeiste als solchem zukomme, sondern nur in Folge seiner Synthesis mit dem Leibe, also mittelbar zugerechnet werde.

Wir wollen uns daher die scholastische Redeweise des Hrn. Clemens gefallen lassen, wenn dieser, der Wahrheit Zeugniß gebend, uns zugesteht: daß in der unio hypostatica des Menschen (als vernünftiger Seele) zwei Lebensprincipien (res) vorkommen, daß also die persönliche Einheit Beider nur eine formale sein könne; während wir ihm hinwiederum auch zugestehen wollen: daß in und wegen dieser formalen Einheit der Geistleiblichkeit das reale Ich (des Geistes) alle Zuständlichkeit und Gegenständlichkeit, sowohl die leibliche als die geistige, auf sich beziehe.

Wenn nun kein Katholik den Ausspruch des Athanasianischen Symbolums verwerfen darf: „Gleichwie die vernünftige Seele und der Leib Ein Mensch, so sind auch Gott und Mensch Ein Christus" — was folgt dann ohne Weiteres? Nicht, daß auch die in der Person Jesu Christi gegebene Einheit nur eine formale und keine reale, d. h. kein reales Eins sei, — für den (ebenfalls von keinem Katholiken zu beanstandenden) Fall nämlich: daß die Persönlichkeit Gottes von der Persönlichkeit des Menschen real verschieden sei? Und somit stehen wir bei der Frage:

2. Wie sind nach Günther Gott und Mensch Ein Christus?

Bevor ich nun die Günther'sche Erklärung der Einpersönlichkeit Christi darlege, erinnere ich nur noch in aller Kürze, daß nach Günther jede der göttlichen Personen absolute Substanz (d. i. weder geistige, noch natürliche, noch auch beider Synthesis) sei und deshalb auch in absoluter Wesensanschauung stehe, d. h. in Wesen und Form verschieden von aller creatürlichen Persönlichkeit sei *).

*) Siehe Thom. a scrup. S. 135 — 137, Vorsch. II. S. 296. — Vergl. v. Görres a. a. O. S. 21, 31.

Günthers christologische Ideen finden sich ausführlicher entwickelt: Vorsch. II. 10. u. 11. Br. Als Parallelen hiezu dienen: Vorsch. II. S. 334 Anm., S. 439 — 447; Peregr. Gastm. S. 389 ff.

So interessant es auch wäre, Günthers eigene Worte zu vernehmen*), so muß ich mich doch auch hier wieder Kürze halber darauf beschränken, nur den wesentlichen Inhalt derselben im Zusammenhange darzulegen. Und es soll in möglichster Bestimmtheit und Schärfe geschehen.

Ich beginne mit dem Kernpunkte seiner Lehre, der für Viele zugleich zum Steine des Anstoßes geworden ist, mit dem Satze:

Die Persönlichkeit des Menschen darf der Persönlichkeit des Logos nicht zum Opfer gebracht werden — zu dem Zwecke, um die Einheit der Person Christi festzustellen.

Und eben darum darf auch diese Einheit der Person nur als eine formale, und nicht als eine reale gedacht werden.

Der letzte Satz ist die Consequenz des ersten, weshalb mit diesem die Untersuchung beginnen muß.

Warum also, frage ich, kann die Persönlichkeit der Creatur in der Union mit dem persönlichen Logos nicht wegfallen?

---

*) Für seine Kritiker ist es unerläßlich, obwohl sie es bisher nicht nach Gebühr gethan. So hat Cl. den 10. und 11. Brief der Vorsch. II. entweder nicht, wie er sollte, gelesen und also sich selber irregeführt, oder er sucht Andere irrezuführen, indem er seine Citate daraus gegen allen Zusammenhang mit S. 296 beginnt, zu S. 283 zurückgeht, dann S. 291 und 298 f., und endlich S. 297 folgen läßt.

Und ich antworte: Weil dieselbe wesentliche Form der Creatur ist und daher unter keiner Bedingung verloren gehen kann, wenn nicht das Wesen der Creatur selber alterirt werden soll.

Ist das aber richtig: daß die Form der Persönlichkeit zum vollkommenen Wesen der Menschennatur gehört?

Worin besteht die Persönlichkeit des Menschen? Darüber herrschen zur Stunde noch die unklarsten Ansichten. Wo dieselben aber in wissenschaftlicher Fassung aufgetreten sind, da haben sich große Abweichungen derselben unter einander herausgestellt. Weiter unten werden wir sehen, daß auch die Günther'sche Idee von Persönlichkeit sehr abweicht von derjenigen, welche die Scholastiker aufgestellt haben; weshalb aber auch die Uebereinstimmung Beider in Betreff der Beschaffenheit der hypostatischen Union in Christo sich als eine viel größere herausstellen wird, als es der wörtlichen Fassung nach der Fall zu sein scheint. Nun wird aber doch kein Vernünftiger die Zumuthung an Günther machen wollen: er hätte um des lieben Schulfriedens willen die Definition der alten Schule von Persönlichkeit gegen das Zeugniß der Empirie ohne Weiteres zu der seinigen machen sollen; so wie auch das oft gehörte Ansinnen als ungehörig abgewiesen werden muß: er hätte die alten termini ganz unverändert im alten Sinne gebrauchen und auch keine neuen einführen sollen. Etwas ganz anderes ist die Forderung: die sachliche Abweichung beim Gebrauche der alten Schulausdrücke müsse jedesmal angegeben und, wie auch die Einführung neuer Ausdrücke, gerechtfertigt werden. — Eine gründlichere Erkenntniß der Principien und ihrer Offenbarungsweisen macht eine veränderte Auffassung der ge-

wohnten Bezeichnungen, z. B. substantia, ὑπόστασις, persona, und selbst neue Bezeichnungen nothwendig.

Kehren wir zur Definition des Wortes *Person* zurück, so darf die Frage, worin die Persönlichkeit bestehe, nicht *überhaupt*, nicht *allgemein*, nicht *in abstracto* gestellt werden, wenn es wahr ist, daß die Persönlichkeit so verschieden ausfallen muß, als die personirenden Wesen verschieden sind. Sondern es muß *zunächst* gefragt werden: Worin besteht die Persönlichkeit des (creatürlichen) *Geistes*? Denn die *Selbsterkenntniß* ist nun einmal die Voraussetzung und der Maßstab für alle *andere* Erkenntniß.

Und da haben wir früher gehört: daß bloße *Selbstbewußtheit*, *Ichheit* des Geistes *als solche* allerdings noch nicht identisch sei mit *Persönlichkeit* desselben *als solcher*. Denn — mit der Form der Selbstbewußtheit ist die wesentliche Form des Geistes *noch nicht vollendet*. Es kann nämlich der Geist, der ursprünglich so wenig persönlich als seiner selbst bewußt*) ist, nicht aus sich, sondern nur auf fremde Einwirkung hin wirken, kann also nur *rückwirken* gegen *empfangene* Einwirkung. Ist dieses geschehen,

*) „Es ist nicht bloßes Hirngespinnst, nicht bloße Theorie, sondern eine für die Wissenschaft errungene, es ist eine *bewährte Thatsache*: *Der Mensch erhebt sich zur ideellen Anschauung erst durch den Verkehr mit einem andern Geist, der mit ihm spricht und ihn unterrichtet; er bleibt im Zustande eines unentwickelten Keimes, so lange er nicht von einem andern, selber entwickelten Geiste Erziehung von Außen erhält.*" Die religiöse Wahrheit vor dem Richterstuhle der Vernunft vom Abbé *Eduard Barthe*, Ehrendomherrn in Rodez ꝛc. Freiburg, 1853 S. IX.

dann erst kann er aus dieser (receptiv - spontanen) Wirksamkeit sich als das Princip derselben zurücknehmen, d. h. von sich wissen. Wird er sich aber auch sogleich als wahlfreies Wesen, wird er sich also in der Qualität seines Seins wissen können, da er ins Sichwissen (Selbstbewußtsein) unwillkürlich versetzt worden ist? Das kann er, wie ich (im VI. Briefe) weitläufiger auseinandergesetzt habe, erst dann, wenn der Inhalt seines Wissens zur Forderung seines Gewissens, und er sofort Willens wird, jenen zu affirmiren oder zu negiren. Erst von nun an (mag er das Eine oder das Andere wählen) weiß er (mittelst des freien Wahlactes) seine Substanz als eine freie, und d. h. er weiß sich als ein nach Außen freithätiges Ich, als Person, im vollendeten Unterschiede vom psychischen Individuum.

Worin besteht also des Geistes Persönlichkeit, im Unterschiede von der bloßen (qualitativ noch nicht durchgeführten) Selbstbewußtheit? Sie besteht in jener Operation, worin offenbar wird, daß das Princip derselben ein freies sei, in jener Freithätigkeit also, oder in jenem Freiheitsgebrauche, wodurch der Geist in seiner Qualität, in der principiellen Einheit seiner eigenen Subjectobjectivität, in seiner (relativen) Aufsichselbstangewiesenheit sich bethätigt und weiß. Ja, es geht vom Geiste des Menschen (in der sogenannten Gewissensstimme) sogar die kategorische Forderung aus: sich in dieser seiner Qualität oder in seiner Würde zu bethätigen und zu behaupten gegen jede Sollicitation von Seite des ihm verbundenen Fleisches, dem sinnlichen Triebe zu folgen, — und d. h. die Forderung der persönlichen Selbstbehauptung, der durchwegigen Darstellung seiner als Person.

Oder besteht hierin nicht des Geistes Persönlichkeit? Sind das nicht die eigentlichen und allein persönlichen Thaten, welche der Geist in freier innerer Selbstbestimmung setzt? Sind das nicht die persönlichen Willensbethätigungen, in welchen offenbar wird, daß ein wahlfreier Wille, als Qualität des Princips, ihre Ursache sei? — Bezeichnen die Worte Person und Persönlichkeit nicht auch im gewöhnlichen Sprachgebrauche den Gegensatz zu Ding oder Sache, und zu Dinglichkeit oder Sächlichkeit? den Gegensatz also des Sichselbstzustehenden, Sichselbstzugehörigen, weil des principiellen und substanziellen Seins an und für sich, das eben darum sein Gesetz in und an sich selber hat, und nicht in und an einem Andern *), und das dieses Gesetz als kategorischen Imperativ dem Willen zur Befolgung vorhält, der sofort aus sich heraus in selbsteigenem freien Entschlusse sich bestimmt und handelt, und jedes bloße Bestimmtwerden von sich ablehnen muß? den Gegensatz dieses frei sich selbst bestimmenden Seins, in welchem nicht das Gesetz oder der Wille eines Anderen unbedingt bestimmend — somit als unabweisliche Macht des Triebs — hineingreifen und sich geltend machen kann, zu Demjenigen, was auf dem Wege der Emanation eines Realallgemeinen zu einem Dinge (und sei es auch ein sinnbegabtes, wie das animalische Individuum) geworden ist, und deshalb sich auch verdingen muß, d. h. im unfreien Dienste eines Anderen, eben jenes Realallgemeinen, steht; nicht Selbstzweck

*) Versteht sich: nur relativ und nicht absolut, da jedes Sein selber und somit auch das Gesetz desselben auf Gott, als den Schöpfer, hinweist.

ist, nur Mittel zum Zwecke; nicht frei sich selbst regiert, sondern vom Gesetze seiner Natur, vom Naturwillen, resp. vom Triebe beherrscht wird; welches also, wie es nicht in sich selbst subsistirt, nicht Subsistenz, ὑπόστασις für sich ist, so auch nicht einen selbsteigenen, von äußerer Nöthigung freien Willen in reiner innerer Selbstbestimmung nach erkannten Zwecken zur Offenbarung bringen kann *)?

Wie nun? Darf die Persönlichkeit dem Geiste des Menschensohns abgesprochen werden, um ihm ausschließlich die göttliche Persönlichkeit des Logos zuzusprechen? Wo bliebe dann die subjective Vollendung des Menschen Jesus, wo bliebe der perfectus homo, — wenn die höchste, die wahlfreie Selbstbethätigung, und in ihr die Offenbarung seiner selbstigen Principnatur nach Innen und nach Außen, die volle und eigentliche Offenbarung seiner Qualität ihm abgesprochen würde? Und wo bliebe dann die Verdienstlichkeit der Handlungen des Menschensohns, wenn man das Persönliche derselben wegstreicht? Kann ein unpersönliches Princip verdienstliche Handlungen setzen? Oder kann der Gottessohn unmittelbar als solcher, ohne die Vereinigung mit einem des Verdienens fähigen Menschengeiste verdienen?? Und wäre also in der Person des Gottessohnes dem Menschensohn die Möglichkeit des Verdienens gegeben? Setzt das Ver-dienen nicht das Dienen in freier (und pflichtgemäßer) Hingabe an den Willen eines Höheren voraus? Kann Gott verdienen, Er, der als solcher, ein eigentlich wahlfreies Wesen, eine geistige Creatur zu sein, von sich negiren muß? Würde diese Möglichkeit nicht auch die Möglichkeit eines Verschul-

*) Vergl. Baltzers neue theol. Briefe, II. Ser. S. 156 f.

dens in sich schließen? Wird Herr Cl. mit den entgegenstehenden Behauptungen der Scholastiker gegen uns vorrücken wollen? Dieselben kämen um einige Jahrhunderte zu spät, um in der Wissenschaft noch aufrecht erhalten werden zu können.

Hat aber die Kirche je die persönliche Willensbethätigung dem Geiste des Menschensohns abgesprochen? Hat sie nicht, besonders in ihren Conciliarbeschlüssen gegen die Monotheleten, nicht nur freie creatürliche Willensoperationen, sondern hinter denselben auch den Willen selber, als die freie Ursache jener, Christo zugeschrieben? Hat sie also nicht, wie die beiden den Gottmenschen constituirenden Principe (Naturen), so auch Beider Willen und Willensbethätigung, und somit auch die Selbsterfassung beider Principe in dieser Qualität, die Persönlichkeit Beider entschieden aus einander gehalten? Atque, heißt es im Conc. Const. III. act. 18, uti naturas duas accepimus, ita et duas naturales voluntates et duas naturales ipsius operationes agnoscimus.

Das Wort „persönlich" hat sie freilich von dem creatürlichen Willen als solchem und für sich nicht gebraucht; aber dieses Wort durfte sie auch nach dem damaligen wissenschaftlichen Sprachgebrauche nicht davon gebrauchen. Auf Worte kommt es auch nicht an, sondern auf die Sache; und diese ist bestimmt genug dadurch bezeichnet, daß der menschlichen Natur in Christo ein freier ethischer Wille und freie ethische Operationen desselben zugesprochen worden. Die voll und ganz entwickelte Menschennatur, d. i. die persönliche Form derselben, und nicht einen in halber Entwickelung stecken gebliebenen, etwa blos bis zur Selbstbewußtheit,

nicht aber auch bis zum persönlichen Freiheitsgebrauche vorgedrungenen Geist vindicirt die Kirche dem Gottmenschen. So und nicht anders liegt es in ihren Glaubenssymbolen vor.

Aber — wie ist es denkbar, daß, wenn die Menschennatur als solche schon zur persönlichen Entfaltung in Christo kommt, doch in ihm Gott und Mensch nur Eine Person seien? Denn auch dieses lehrt die Kirche. Das ist in derselben Weise denkbar, wie es denkbar ist: daß Geist und Natur zu Einer menschlichen Person sich verbinden. Wie die geistige Persönlichkeit und die natürliche Individualität (Persönlichkeit) Ein Mensch, so sind auch Gott und Mensch Ein Christus.

Wie ist aber die Eine Persönlichkeit der zwei Naturen des Menschen beschaffen?

Zwei qualitativ verschiedene Realprincipe können in ihrer Verbindung nicht zu einem einzigen Realprincip, zwei wesentlich verschiedene Naturen nicht zu Einer Natur, die Natursubstanz kann nicht Geistsubstanz, diese nicht jene, beide können auch nicht Eine gemeinschaftliche dritte Substanz werden. Das Wissen um Beider Einheit kann daher auch nicht ein Wissen um die reale Einheit oder Eine res Beider werden; diese (persönliche) Einheit selber kann nur eine formale, und d. h. eine Lebens-Einheit, eine einheitliche Lebensform, eine Einheit des Erscheinens sein. Aber wie?

Das haben wir schon gehört. (S. 263 ff.) Liegt es in der Idee des Menschen, Vereinwesen qualitativ verschiedener Principe zu sein, so sind letztere zu einer organischen Union a priori bestimmt. Und das heißt: der Geist des Menschen ist specifisch

für die Vereinigung mit der Physis geschaffen, und die menschliche Physis specifisch für die Lebensgemeinschaft mit dem Geiste organisirt; so daß beide nur für und mit einander dasein und in Wechselbestimmtheit durch einander ihre Lebensentfaltungen vornehmen können, welchen daher auch der Stempel der gegenseitigen Lebensdurchdringung unter der Form der Einheit, als Ichheit, aufgedrückt sein muß. Diese Bestimmung und Einrichtung aber der Leiblichkeit für die Aufnahme in die Einheit des Geisteslebens und des Geistes für die persönliche Gemeinschaft mit dem leiblichen Leben — kann eben so wenig sagen wollen: daß die wesentliche Form der Leiblichkeit wegfalle, als es heißen kann: der Geist irgend eine seiner Qualitäten und deren Offenbarungen verliere; denn in beiden Fällen würde der Mensch aufhören, das Vereinwesen von Geist und Natur zu sein. Es kann nur heißen: daß eine gegenseitige Theilnahme an der beiderseitigen Lebensform, eine durchgreifende Wechselbeziehung und Wechselbestimmung, eine formale Ineinsbildung (unter dem Primate der geistigen Ichheit) stattfinde.

Soll ich nun auch diesen Wechselaustausch der Eigenschaften im Einzelnen angeben? Es erscheint solches für meinen gegenwärtigen Zweck nicht nothwendig, weshalb ich auf Trebisch (S. 140—43) verweise.

Von größerer Wichtigkeit ist die Bemerkung: daß diese wechselseitige Durchdringung der eigenthümlichen Selbstbezeugungen der Substanzen, diese communicatio idiomatum nicht die Einheit der Person des Menschen in der Zweiheit seiner Naturen selber ist, sondern die Folge davon. Es kann jene aber auch von nichts Anderem die Folge sein, als von dieser Personeinheit. Ohne

das Gegebensein dieser wäre jene gar nicht möglich. Was ist nämlich diese Personeinheit? Sie ist eine Relation, eine Relation ganz eigener Art, eine Relation, wie solche durch die Zusammengehörigkeit zweier zur Darstellung Eines Lebens verbundenen Substanzen gesetzt ist. Sie ist nichts Anderes und kann nichts Anderes sein als eine Relation, weil die Substanzen als wesentlich verschiedene nur in Beziehung (Relation) zu einander gesetzt, und anders nicht Eins sein können. Es sind die beiden Substanzen nicht mechanisch an einander gefügt, nicht chemisch durch einander gemischt, nicht begrifflich gegen einander aufgehoben, sondern sie sind (um mich eines besseren, wenn auch ebenfalls nicht ganz bezeichnenden Ausdrucks zu bedienen) organisch mit einander verbunden, d. h. in eine solche Beziehung, in ein solches Verhältniß (Relation) zu einander gesetzt, daß das physische Individuum mit seinem sinnlichen Vorstellen und Empfinden und unfreien Begehren, diese natürliche (also uneigentliche) Person nicht in Abgeschlossenheit für sich werden und bestehen und sich entfalten kann, sondern in Aufgeschlossenheit gegen und für den Geist, der in dieses Leben hineindringen und es für sich in Besitz nehmen und von sich aus bestimmen kann und soll, so daß es in der geistigen (also, im Vergleiche zur natürlichen Individualität, eigentlichen) Person zu ruhen kommt; während umgekehrt auch der Geist nicht unbestimmt durch das Gesetz der Leiblichkeit sich entfalten kann. Das ist die wahrhafte Einheit der Hypostasen, die wahrhafte hypostatische Union — insofern, als Hypostasen (Substanzen) in solche Beziehung (Relation) zu einander gesetzt sind, daß sie ein zusammengehöriges Ganzes bilden, in welchem

(ohne Vereinerleiung der Substanzen, ohne Aufhebung des Gesetzes und der gesetzmäßigen Wirksamkeit einer jeden, also auch ohne eine solche einseitige Hegemonie des Geistes, daß das Gesetz des Fleisches aufgehoben wäre) der Geist nicht blos unmittelbarer Träger der eigenen Zustände ist, sondern auch als mittelbarer Träger der physischen sich erweist.

Aus dieser Substanzen-Relation ergibt sich somit noch eine andere Relation, nämlich der Lebensfunctionen oder Erscheinungen der verbundenen Substanzen. In dieser andern Relation kommt die Füreinandergesetztheit und Aneinanderangewiesenheit, also auch Unzertrennlichkeit der beiden Substanzen zur Offenbarung; die verschiedenen Functionen gehen zwar je von Einer Substanz aus, aber nicht ohne Einschlag (mittelst Einwirkung und Rückwirkung) der anderen verbundenen. Beide Substanzen führen also ein einheitliches, weil wechselseitig bestimmtes und bedingtes Leben. Es ist dieses ein Leben mit und zu und für und in einander, und nicht ohne und außer einander, ein wahres innerliches Vereinleben der neben einander seienden Substanzen. Und das ist (weil die Selbstbezeugungen die Form des Princips sind) die Form-Einheit oder die formale Einheit von Geist und Natur im Menschen, die Eine Person des Menschen, d. h. die Eine (formale) Persönlichkeit der beiden Hypostasen, vermöge welcher jede bewußte und freie menschliche Bethätigung eine geistig-seelische ist *).

---

*) „Im Menschen finden wir eine Substanzen-Synthese und eine Form-Synthese. Doch ist die letztere nicht zugleich mit

Nicht zu übersehen ist ferner: daß in und wegen dieser formalen Einpersönlichkeit (welche das Bewußtsein der Physis und das Selbstbewußtsein des Geistes in sich begreift) der Mensch mit dem Worte Ich nicht blos die reale Einheit seines Geistes, sondern auch die formale seiner Geistleiblichkeit bezeichnet. Es kann dieses Wissen um die formale Einheit (Ichheit) so wenig weggeleugnet werden, weil darauf das menschliche Wissen, die einheitliche Wissensgesammtheit der menschlichen Synthese beruht, als das Wissen um jene substanziale Monas (das reale Ich des Geistes) weggeleugnet werden kann, weil jenes Wissen durch dieses Wissen (wovon das Selbstbewußtsein immerfort Zeugniß ablegt) bedingt ist. Es besteht also in und bei jener formalen Einheit (Persönlichkeit) des Menschen die reale Einheit (Persönlichkeit) des Geistes und die Individualität (psychische oder uneigentliche Persönlichkeit) der Physis fort. Und deshalb kann der Geist den eigenthümlichen Einschlag eines jeden Factors in das Gesammtgewebe der menschlichen Erscheinungen von einander unterscheiden; und wenn er dieses thut, so bezieht er die specifisch geistigen Erscheinungsmomente auf sich als reales Eins (Substanz und Ursache), und die specifisch-sinnlichen Erscheinungen auf die Psyche als deren Individualprincip. Weil aber zugleich dasjenige Princip, welches das höhere ist, in das Leben des niederen (der Psyche) eindringt,

---

jener gegeben. Die Seele muß sich bis zu einem gewissen Grade entwickelt haben, damit das Selbstbewußtsein (versteht sich nach vorausgegangener geistiger Anregung) hervorbrechen könne. Jetzt erst offenbart sich die formale Wisseneinheit, deren Bestandtheile das seelische und geistige Bewußtsein sind." Trebisch S. 150.

und dasselbe zu sich hinaufhebt, um es durch sein Gesetz zu vervollkommnen; so bezieht er auch diese psychischen Erscheinungen auf sich (den Geist) als Princip derselben, versteht sich: in und wegen der formalen Einheit beider Naturen. Und so unterstellt sich das formal-höhere Princip des Menschen auch seinem gesammten leiblichen Leben: er bethätigt und weiß sich als die sogenannte forma corporis, als die Artbestimmung des Leibes, ohne aber dadurch das leibliche Lebensprincip zu einem bloßen Accidenz seiner geistigen Substanz zu machen. Beide bestehen vielmehr als zwei Substanzen neben einander fort, so daß der Mensch nur wegen der formalen Einheit Beider sagen kann: ich bin nicht blos vernünftiges, sondern auch sinnliches Wesen.

Kurz, der christliche Dualist kann und darf nicht anders sagen, als: die Vereintheit der Hypostasen (Geist und Natur) offenbart sich in einer Einheit der Person, die nicht real, sondern formal, eine Form-Einheit ist. Diese (von Gott vorbestimmte) Form- und Lebenseinheit, welcher der Geist als das hegemonische Princip den Stempel seiner Ichheit und Persönlichkeit ausdrückt, hat dann den wechselseitigen Austausch und die wechselseitige Modification der zur Erscheinung kommenden Eigenthümlichkeiten, die communicatio idiomatum zur Folge.

Soll ich endlich auch noch die Frage aufwerfen: Wodurch ist das einheitliche Leben, der Zusammen- und Einklang des Doppellebens von Geist und Natur, die persönliche Lebenseinheit des Menschen ermöglicht? Auch hierauf liegt die Antwort in Günthers Schriften vor: durch die ewige Idee Gottes vom Menschen als einem solchen Vereinwesen. In dem Wissen Gottes

nämlich um sein eigenes Leben kommt auch die formale Idee des Menschen vor, als des Gegenbildes von dem synthetischen Factor in der absoluten Persönlichkeit, oder vom h. Geiste. Nach dieser formalen Idee, welche durch die Schöpfung und Bildung des Menschen real geworden, kann dieser, als synthetischer Factor des Kosmos, nicht eine im Wesen identische Antithese zu seiner Voraussetzung haben (wie solches beim h. Geiste der Fall ist), sondern nur eine nicht-identische. Es kann daher diese Synthese nur dadurch zu Stande kommen, oder: es können die Factoren der creatürlichen Antithese nur dadurch in Eins gesetzt werden, daß sie in die innigste Relation zu einander gesetzt und für diese Relation eingerichtet werden *). Diese in den für einander gesetzten Sub-

*) Es weisen aber auch die antithetischen Factoren des Universums schon wegen ihrer Zusammengehörigkeit (indem sie eben so Momente des Nichtich Gottes sind, wie die absoluten Momente die göttliche Ichheit bilden, oder wie Görres sagt: weil „die drei Weltfactoren nur Regionen, Theile, Glieder des creatürlichen Weltalls sind, das in seiner Gesammtheit eine collective Einheit bildend, nur in dieser Dreiheit lebt und sich entfaltet; so daß kein Glied für sich besteht, sondern alle gemeinsam mit einander, das eine das andere fordernd und gegenseitig sich bedingend, zusammenwirken"), und dann, weil jeder in anderer Weise die Negativität des Seins in der Unvollkommenheit des Daseins zur Offenbarung bringt (wobei dem einen zukommt, was dem andern fehlt), ungeachtet der Selbstständigkeit ihrer Principnatur, auf einander hin. Dies kommt demjenigen Dualismus, welcher in der menschlichen Synthese den Gegenwurf der göttlichen Homothese nicht aus den Augen verliert, und daher ebenso die gegensätzlichen Wesenheiten als ihre den Gleichsatz anstrebende Ausgleichung festhält, ganz besonders zu Statten. Denn es erwächst ihm hieraus jenes Füreinander, das als Substanzenorganismus und Thätigkeitsgemein-

stanzen gegründete Relation kann a priori nur eine potenzielle sein; zur wirklichen Erscheinung kommt sie in jener Einheit, die nur formal sein kann, so lang die Realen (Substanzen) verschieden sind und bleiben. Diese formale Einheit oder Persönlichkeit muß aber auch zum Vorschein kommen, weil Geist und Natur des Menschen für dieses Sichineinsleben gesetzt sind. Gottes durch die Schöpfung des Menschen realisirte Idee muß im Leben der Menschheit verwirklicht werden.

„Der Mangel dieses Verständnisses" — der creatürlichen Syn- und Antithese, „der in der ungenügenden Ansicht von der Trinität und" — was die Voraussetzung davon ist — „vom eigenen Selbstbewußtsein, und noch tiefer in dem einseitig begrifflichen Denken seine Pfahlwurzel hat, macht die Scholastik und ihre modernen Anhänger unfähig, über Christologie ein entscheidendes Wort zu sprechen. Wird dagegen dem Dualismus die frohe Botschaft vom Gottmenschen sammt den autoritativen Selbstverständigungen der Kirche verkündigt, so greift er für das wissenschaftliche Verständniß der innigsten Vereinigung mehrerer Wesenheiten in Christo nach seinem anthropologischen Schlüssel, der ihn über den theandrischen Organismus und die formale Personeinheit des Gottmenschen eben so wenig in Zweifel läßt, als über die Selbstständigkeit und Freiheit des Geistes, wie im Erlöser, so im Erlösungsbedürftigen." Trebisch S. 171 f.

---

schaft, als realer Principiendualismus und als formale Einheit der Subjectobjectivitäten, mit andern Worten, als geistleibliches Wesen, als geschlechtliche Individualperson, als freinothwendiger Mensch sich offenbart. Vergl. Trebisch S. 171.

Wie nämlich Geist und Natur Ein Mensch, so Gott und Mensch Ein Christus. Wesentlich anders, als die des Menschen, darf daher auch die persönliche Einheit Christi nicht aufgefaßt werden. Es handelt sich ja hier wie dort um eine Union verschiedener Wesenheiten, deren jede für sich in ihrer Vollkommenheit nicht anders als persönlich gedacht werden kann. Ja, auch der Mensch Jesus kommt als solcher, wenn er sich vollkommen entwickelt, zur Form der Persönlichkeit. Daß aber Jesus wirklich vollkommener Mensch (perfectus homo) sei, ist die Lehre der Schrift und der Kirche. Und daß die Persönlichkeit wesentliche Form des Menschen sei (weshalb sich mit Ausschluß dieser Form von einer wahren und vollkommenen Menschheit nicht sprechen läßt), ist eine Behauptung, an welcher die Anthropologie unserer Tage nun einmal nicht vorbei kann. Auch Dieringer kann nicht daran vorbei kommen; denn er gesteht: „ein wahrer Mensch kann nicht gedacht werden ohne einen persönlichen, mit einem Leibe ausgestatteten Geist" und: „Obgleich man sagen kann und muß, die menschliche Seele Christi sei ein singulärer, also persönlicher Geist, weil es überhaupt keinen schlechthin unpersönlichen Geist gibt, das Geistsein die Unpersönlichkeit ausschließt. . . " (Dogmatik 3. Aufl. S. 467 u. 470.) Dazu kommt noch, daß Christus als der Ideal- und Exemplar-Mensch für das ganze Geschlecht im eminenten Sinne alle Vollkommenheit der menschlichen Natur, also auch die Persönlichkeit derselben haben muß. Denn da er unser Vorbild geworden ist, dem wir uns nachbilden sollen, was für eine Folgerung würde sich ergeben für die Rechtfertigung der Einzelnen, wenn Christus ohne creatürliche Persönlichkeit das

Erlösungswerk vollbracht hätte *). Oder macht etwa die hypostatische Vereinigung des göttlichen Logos mit dem Menschen Jesus die Entfaltung des letztern zur Persönlichkeitsform unmöglich? Läßt sich nicht umgekehrt zeigen, daß sie dieselbe befördere, so daß der Menschensohn zu einer herrlichern Persönlichkeit aufblüht, als die übrigen Menschenkinder?

Worin ist nämlich der Mensch Jesus von seinen Brüdern verschieden? Nicht darin, daß er, der Sohn der auserwählten Jungfrau, ohne Sünde ist, und darin, daß er vom ersten Momente seiner Existenz an in ein solches Verhältniß zum Logos gesetzt ist, und daher auch im Leben ein solches Verhalten zum Logos bethätigt, wie kein anderer Mensch, während er in allem Uebrigen uns gleich ist? Jenes Verhältniß aber ist das der hypostatischen Ineinssetzung mit dem Logos. Ohne sie hätte der Mensch Jesus gar nicht gesetzt werden können; ihre Auflösung würde die Auflösung des Menschen Jesus zur Folge haben. In dieser hypostatischen Verbindung, in dieser innigsten aller denkbaren Verbindungen von verschiedenen Wesenheiten, in dieser Substanzensynthese müssen die Substanzen ohne Aufhebung ihrer Qualitäten unverändert fortbestehen; denn sonst wäre es keine wahre Synthesis, sondern ein Syncretismus. Worin also nur kann die Ineinssetzung beider Naturen zur Offenbarung kommen? Nicht in einer eigenthümlichen Relation beider Naturen zu einander? Diese Relation muß so beschaffen sein, daß eine Einheit, die bei der Dualität der

*) Vergl. die Stellen aus dem letzten Symboliker und der Vorsch., auf die im vorhergehenden Briefe hingewiesen worden ist.

Naturen nur eine formale sein kann, und als solche zugleich eine persönliche sein muß, sich herausstellt.

Nun übersehe man ferner nicht, daß während der Gottessohn ewig vollendete Person ist, der mit ihm geeinte Menschensohn nicht a priori in auf- und abgeschlossener Entwickelung für sich dasteht (was zu lehren Nestorianismus wäre), sondern nur in dieser Einigung zur Persönlichkeit sich entfaltet. Diese Entfaltung kann ferner, als die eines relativen Seins, nur unter fremder Beihilfe und nur allmälig vor sich gehen. Unter Wessen Beihilfe vorzugsweise? Nicht unter vorzugsweiser Beihilfe Desjenigen, mit dem er zu Einem Leben der Gemeinschaft verbunden, auf dessen Einwirkungen er also auch ganz besonders angewiesen ist? Wegen dieser in der Logosunion begründeten Einwirkungen hat nun zwar die Entfaltung eine den Menschen Jesus vor Andern auszeichnende Eigenthümlichkeit gehabt, ist aber doch immerhin eine menschliche, d. i. nach dem Grundgesetze der menschlichen Natur verlaufende gewesen. Beherzigenswerth sind in dieser Beziehung die Worte des Papstes Leo an Flavianus: „Jede der beiden Formen wirkt nach ihrer eigenthümlichen Wesenheit, jedoch unter Theilnahme der andern." (Agit enim utraque forma cum alterius communione, quod proprium est. Ep. 24. c. 4.) Nun wissen wir ferner, daß die Beschaffenheit des Menschenwesens eine gewisse körperlich-psychische Reife verlangt, ehe das Selbstbewußtsein des Geistes, und zwar unter der gewöhnlichen Bedingung der Einwirkung anderer selbstbewußter Menschen, sich einstellen kann. Und erst mit dem Eintritte des Geistes Jesu ins Selbstbewußtsein war das Medium vorhanden zum Wissen und das mit ihm verbun-

dene absolute Princip; und zwar war auch dieses letztere Wissen bedingt durch eine Einwirkung (somit Erscheinung) des absoluten Princips. So verlangt es das Gesetz der geistigen Wissensprocesse, welches am allerwenigsten von dem Urheber desselben, vom Logos aufgehoben werden konnte. Wie also? In Folge der doppelten Einwirkung (von Außen, von Menschen, und von Innen, vom Logos) kommt das Kindlein Jesus wie zum Wissen um sich, so zum Wissen um den göttlichen Logos, um seine hypostatische Verbindung mit demselben. Das Selbstbewußtsein des Menschensohns, sobald es sich einstellt, ist zugleich auch ein Wissen um seine Union mit dem Gottessohne. Und von diesem Augenblicke an kann ihm das Wissen um diese Union so wenig als das Wissen um sich je abhanden kommen.

In diesem Sinne bemerkt Trebisch (S. 151): „Das Menschheitliche ist mit dem Göttlichen in Christo nicht blos für Augenblicke und äußerlich, sondern continuirlich und diesem zu eigen gehörig verbunden. Basilius sagt: Gott wirke im Fleische (im Menschen Jesus) nicht in Zwischenräumen, wie in den Propheten, sondern besitze die ihm organisch verbundene und geeinte Menschheit als die seinige. (Homil. 25.) Vermöge dieser realen Einigung konnte daher die formale des Logos- und menschlichen Selbstbewußtseins, dieses besondere Wissen Christi um die Unzertrennlichkeit der beiden in ihm verbundenen Wesenheiten, sobald es einmal eingetreten war, nicht mehr verschwinden, wie auch das einmal eingetretene formale Selbstbewußtsein des einfachen Menschen nicht mehr untergeht, und nur zeitweilig durch außerordentliche seelische Zerrüttungen verdunkelt werden kann."

Ist endlich mit dem Wissen um sich und um seine wesentliche (in realer Weise schon mit der Empfängniß begonnene) Vereinigung mit dem Logos die menschliche Natur Christi schon auf dem Höhepunkte ihrer Vollendung, ihrer vollkommenen Entwickelung angelangt? So wenig, als in diesem primitiven Wissen das Wissen des Menschensohns um den mit ihm geeinten Gottessohn schon ein vollendetes genannt werden kann. Einerseits schreibt die Kirche dem Menschen Jesus als solchem Freiheit des Willens zu, und zwar nicht blos als Qualität des Geistes, sondern auch als Bethätigung dieser Qualität oder als Freithätigkeit; und anderseits setzt die Anthropologie das primitive Selbstbewußtsein, als quantitatives Wissen, nur als die Vorstufe des qualitativen Wissens, des Wissens um die Qualität des geistigen Princips oder um die Wahlfreiheit an, die somit zur Bethätigung kommen muß, um das Wissen um sie zu vermitteln. Die weitere Entwickelung des mit dem Logos wesentlich geeinten Menschen wird daher, unter der Einwirkung des Ersteren und unter dem Einflusse der Erziehung, darin bestehen: daß derselbe zur wahlfreien Bethätigung, zur ethischen Freithätigkeit, zu freien verdienstlichen Acten des Gehorsams, und vermittelst derselben zum Wissen um die Freiheit als Qualität seines Geistes kommt. Und erst dieses qualitative Selbstbewußtsein befähigt den Menschensohn zum vollkommenen Wissen um die ganz andere, weil absolute, Qualität des mit ihm geeinten göttlichen Princips.

Oder sollte die Präsenz des Gottessohnes den Eintritt des Menschensohnes in seine ethische Freithätigkeit verhindern? Zu welchem Zwecke denn? Es läßt sich keiner denken; es sei denn, um

des Dr. Clemens „reale Einheit der Persönlichkeit" herauszubekommen. Aber dann gibt es ja in Christo keine Wahlfreiheit; und ist also auch keine wahlfreie That, also auch keine Versuchung und keine Freiheitsprobe möglich, wie sie doch in der Wüste stattgefunden hat? Wo bleibt der zweite Adam und sein durchgeführter Gegensatz zum ersten; wo bleibt die Aufhebung der alten Schuld durch das neue Verdienst? Christus ist dann gar kein ethisches Wesen, und kann weder für sich noch für Andere irgend etwas verdienen. Oder soll der Logos als solcher den Abgang der Wahlfreiheit des Menschensohnes suppliren, und für denselben verdienen?? In der I. Briefserie habe ich gezeigt, daß die Wahlfreiheit — in dem Sinne, in welchem sie dem creatürlichen Geiste eignet, und in welchem sie die Voraussetzung für Schuld und Verdienst ist — von Gott nicht prädicirt werden könne. Eben darum muß der Menschensohn ein wahlfreies Wesen sein, — oder es ist keine Erlösung möglich. Und darum vindicirt die Kirche der menschlichen Natur Christi mit aller Bestimmtheit und Entschiedenheit die Wahlfreiheit.

Mit der wahlfreien Selbstbethätigung eines Wesens ist aber die Persönlichkeit desselben ohne Weiteres gegeben. Hr. Clemens möge mit unserer Schwachheit Nachsicht haben, wenn wir nicht anders sagen können, als: die Persönlichkeit des Geistes fällt mit der ethischen Selbstverwirklichung zusammen. Die ethisch-religiöse That ist der höchste Erschluß des Geistes vor sich, und das dadurch herbeigeführte Wissen ist der tiefste Rückschluß auf sich; in Beiden ist des Geistes Persönlichkeit zur Offenbarung gekommen und gewußt. Diese freie Bekräftigung seines innersten Gesetzes mit Beziehung auf den göttlichen Gesetzgeber, und im Unterschiede von

der Unfreiheit des Naturgesetzes in den Gliedern des Leibes, ist der Eintritt des Menschen in die Fülle seiner actuellen Persönlichkeit. Oder es gebe Clemens noch etwas Tieferes und Höheres an, wodurch der Mensch in die Form der Persönlichkeit eintrete, und der Unpersönlichkeit enthoben werde!

Aber die Union mit der göttlichen Person?! Ja freilich! Gerade in und wegen dieser Union lag es dem Menschensohne ob, von sich aus in freier Unterwerfung einzugehen in den göttlichen Willen, und somit persönlich den Willen Gottes in Allem zu dem seinigen zu machen und das ihm aufgetragene Werk zu erfüllen. Gerade in Verbindung mit dem Gottessohne mußte die Entwickelung des Menschensohnes um so rascher, reiner, wahrer sich machen; aber ausbleiben konnte sie, auch in ihrer höchsten Blütenkrone, der Persönlichkeit, nicht. Die menschliche Natur annehmend, nahm der Logos auch das Entwickelungsgesetz derselben an; aber er wollte es verklären in der Licht- und Lebensfülle seiner eigenen Persönlichkeit.

Man denke sich einen Augenblick, was in Wirklichkeit unmöglich war: daß Jesus als der neue Adam nicht in der Logossynthese, sondern dafür in einer solchen Beziehung zum h. Geiste gestanden sei, wie der alte Adam, und die Aufgabe des neuen Stammvaters freiwillig auf sich genommen habe! Dann — würde es Niemandem haben einfallen können, die Entfaltung desselben zur vollsten und herrlichsten menschlichen Persönlichkeit zu beanstanden. Warum soll sie nun aber in der Synthese mit dem Logos nicht zur Ausgestaltung kommen? Weil man uns zuruft: Nestorianische Ketzerei? Ja, wenn wir eine Separatexistenz der beiden Personen, oder auch

nur der beiden Naturen in Christo lehrten, und wenn es uns nicht gelänge, die Einpersönlichkeit derselben (freilich in einem andern Sinne wie Clemens, nämlich nicht als eine reale, sondern als eine formale) festzustellen. Es weiß sich ja der Menschensohn (von dem Augenblicke des Sichwissens an) mit dem Logos zu Einem organischen Ganzen (Individuum) verbunden, und bezieht all sein Wissen und Wollen, seine Persönlichkeit (mittelbar) auf die Person des Logos; an diese gibt er sich hin, aus ihr nimmt er sich zurück. Und hinwiederum nimmt der Logos ihn, ohne Vernichtung seines (des Menschensohns) persönlichen und somit verdienstlichen Gehorsams, ganz in sich auf; und nun ist jene Wechselbestimmung, jene communicatio idiomatum vorhanden, welche eine immer durchgreifendere Verklärung des Menschen, ohne Verwandlung seiner Natur und ohne Vernichtung ihrer Eigenthümlichkeiten zur Folge hat.

In dem Wissen um die reale Verbundenheit und formale Einheit des Gottes- und Menschensohns ist die eine Person des Gottmenschen gegeben. Das Selbstbewußtsein des Gottessohns geht seiner Form nach in das Selbstbewußtsein des Menschensohns über, um Ichgedanke desselben zu werden; und so wird das formale Bewußtsein der creatürlichen in das formale Bewußtsein der göttlichen Person aufgenommen, unter einem und demselben Exponenten, nämlich der Ichheit. Gegeben ist damit eine solche Beziehung (Relation) der menschlichen Persönlichkeit auf die göttliche Person, wodurch negirt ist, daß die menschliche Natur blos sich zu eigen gehöre, und also affirmirt, daß sie der Person des Logos zu eigen gehöre. Und deshalb läßt sich streng genommen die Einheit der Person im historischen Christus (im Gottmenschen) nur vom Logos in ihm

aussagen. Das heißt aber doch nicht: die menschliche Natur verliert ihre Persönlichkeit an die Person des Logos; — das kann sie nicht, ohne aufzuhören uns „in Allem, die Sünde ausgenommen, gleich" zu sein; sondern sie ist kein Abgeschlossenes an und für sich und war es nie, indem sie von Anbeginn mit dem Logos zu einem organischen Ganzen verbunden war. Und darum, weil sie ihrer Idee nach kein Abgeschlossenes für sich, sondern nur ein dem Logos Angeschlossenes ist, verbleibt die menschliche Natur Christi nicht bei dem Beziehen ihrer Erscheinungen auf sich, als das (creatürliche) synthetische Princip derselben, sondern bezieht auch letzteres mitsammt seinem Erscheinungsgebiete auf dem Logos als diesem persönlich eigen gehörig, als in ihm seinen absoluten Träger und seine absolute Lebensform habend. Und das ist die subjective Gehörigkeit des Menschensohns für den Gottessohn, mittelst freier Bekräftigung und Einwilligung in die objective Gehörigkeit, von welcher jene wohl zu unterscheiden ist. (Letzt. Symb. S. 131.) Also gehörend zu, und aufgeschlossen für, und bezogen auf den Logos und frei hingegeben an ihn und gehorsam sich bestimmen lassend von ihm, und lebend in und aus Ihm, als seinem absoluten Lebensgrunde — ist der Mensch Jesus mit dem Logos Eine Person. Denn nun ist ja eine Lebenseinheit, eine formale Ichheit (Persönlichkeit) gegeben, unter welcher (wie Günther sagt) das göttliche und menschliche Leben Christi zu stehen kommt, und in welcher der Logos den Stempel seiner (göttlichen) Ichheit jedem Vorgange in der einen wie der andern Region seines Doppellebens aufdrückt; ähnlich wie auch in der formalen Einheit der zwei Naturen des Menschen der Geist es thut.

Es lehrt also G. die Einheit der Person Christi, die aber in ihrer Formalität die Persönlichkeit wie der göttlichen so auch der menschlichen Natur zu ihrer nothwendigen Voraussetzung hat.

Diese Einheit der Person ist auch die Bedingung für die Communication der Idiome beider Naturen. Und wie jene persönliche Einheit einen formellen Fortschritt erlebt, indem sie beim Erwachen des menschlichen Selbstbewußtseins in Beziehung auf das qualitative Wissen noch nicht so vollkommen sein kann, als in Folge der späteren wahlfreien Acte; so ist auch diese communicatio idiomatum eine allmälig fortschreitende, sowohl wegen der zeitlichen Entwickelung der menschlichen Natur, als wegen der in demselben Maße zunehmenden Offenbarung der göttlichen. Ja selbst ein Wechsel in der Vorherrschaft des einen Lebens vor dem andern, also wechselnde Zustände des göttlichen und menschlichen Wissens und Wirkens, werden (nach der Analogie der Synthese von Geist und Natur im Menschen) auch in der gottmenschlichen Synthese sich einstellen, ohne daß aber dieser Wechsel anders als nach dem Willen des Gottessohns, an den sich ja der natürliche Wille des Menschensohns in unbedingtem Gehorsam ergeben hatte, sich einstellen kann.

„Ueber dieser Vielfältigkeit, Reichhaltigkeit und Fülle (der verschiedensten Principien und ihrer Thätigkeiten) schwebt die Einheit Christi. Der h. Bernhard räumt dieser Einheit den zweiten Platz nach der trinitarischen ein, deren contraponirten Gegensatz sie darstelle, indem dort Eine Substanz drei Personen, hier drei Substanzen Eine Person seien." (Trebisch a. a. O. S. 158.) So wenig aber die Eine absolute Substanz drei Personen sein kann, wenn sie nicht in Entgegen- und Gleichstellung ihrer selbst) sich ohne Theilung

und Trennung triplicirt, da nicht Person sein kann, was nicht Substanz für sich ist; eben so wenig können drei qualitativ verschiedene Substanzen (Gott, Geist, Natur) sich zu Einer Person zusammenschließen, wenn nicht jede derselben sich in ihrer wesentlichen Form (Persönlichkeit) aufschließt. Und die Möglichkeit dieser Einheit der Person wird begreiflich, wenn man bedenkt, daß die in ihr vorkommenden verschiedenen Persönlichkeiten in contradictorischem Verhältnisse zu einander stehen, indem die Persönlichkeit des Geistes, verglichen mit der des Logos, nicht weniger eine absolute Unpersönlichkeit ist, als die Persönlichkeit der Naturindividualität, verglichen mit der des Geistes, eine geistige Unpersönlichkeit darstellt; und daß also die persönliche Synthesis der Menschennatur an der göttlichen Person des Logos ihr absolutes Supplement findet.

„Es bekennt also die Schule Günthers mit der Kirche die Einheit der Person Christi, aber sie kann sich (bemerkt Trebisch S. 160) nicht entschließen, mit einem neueren Dogmatiker zu sagen, „die menschliche Seele Christi sei ein persönlicher Geist", und doch wieder, um nur dem kirchlichen Wortlaute fügsam zu erscheinen, zu behaupten: „sie könne niemals Person werden." Prof. Dieringer sagt nämlich (in seinem Lehrbuch der Dogm. §. 82, S. 467 — 70, III. Aufl.) einerseits: „Der Sohn Gottes ist eine wirkliche göttliche Person; und ein wahrer Mensch kann nicht gedacht werden ohne einen persönlichen mit einem Leibe ausgestatteten Geist. Man kann und muß sagen, die menschliche Seele Christi sei ein singulärer, also persönlicher Geist, weil es überhaupt keinen schlechthin unpersönlichen Geist gibt"; anderseits: „Die Kirche bezeugt die Einpersönlichkeit Christi; in Christus ist es ein und dasselbe Ich, das sich als Gott

und als Mensch weiß, nicht eine Person, die sich als Gott, und eine andere, die sich als Mensch bezeugt; es können in Christus nicht zwei Personen sein."

Wie gleicht nun Dieringer diesen Widerspruch aus? Einerseits, indem er sagt, derselbe brauche nicht ausgeglichen zu werden: „das beschränkte Denken ist göttlich verbürgten Thatsachen gegenüber unberechtigt"; anderseits aber doch durch den Einfall: „die menschliche Seele Christi, obgleich ein persönlicher Geist, sei oder werde doch niemals Person, weil sie niemals zu einem vom Logos getrennten Fürsichsein komme."

Aber — Widersprüchen gegenüber ist das menschliche Denken immer „berechtigt", denn seine „Beschränktheit" besteht nicht darin, daß es widersprechende Sätze gleichzeitig für wahr halten kann. Sein Gesetz der Widerspruchslosigkeit verlangt die Auflösung eines vorhandenen Widerspruchs. Soll daher die gläubige Vernunft des Christen Beides annehmen: die zwei Naturen in Christo sind, eine jede für sich, persönlich. und: Christus ist nur Eine Person; so ist sie nicht nur berechtigt, sondern innerlich genöthigt, zu fragen: wie stimmt beides zusammen? Auch erkennt Dieringer selber diese (theoretisch von ihm negirte) Berechtigung factisch an, indem er einen Grund angibt, weshalb ungeachtet der Persönlichkeit des menschlichen Geistes und der Persönlichkeit des göttlichen Logos, ungeachtet also dieser zweifachen Persönlichkeit Christus doch nur Eine Person sei. Als diesen Grund gibt er an: „Der göttliche Logos hat sich nicht mit einem schon existirenden Menschen verbunden; sondern seine menschliche Seele existirt gar niemals ohne ihre hypostatische Verbindung mit dem Logos; sie kann also auch

niemals in sich selbst personiren, sondern ewig nur im Logos, der sie sich als seine menschliche Seele erschaffen hat", und: „die menschliche Seele ist und wird (ungeachtet sie nicht unpersönlich sein kann) doch niemals Person, weil sie niemals zu einem vom Logos getrennten Fürsichsein kommt. (S. 470.)

Also — „Die Seele Christi ist als des Logos menschliche Seele erschaffen worden; sie existirt niemals ohne ihre hypostatische Vereinigung mit dem Logos; sie kommt daher auch niemals zu einem vom Logos getrennten Fürsichsein." Das sagt Dieringer, das sagen auch wir. Und doch ist „die menschliche Seele Christi ein persönlicher Geist, und kann nicht unpersönlich gedacht werden." Das sagt wieder Dieringer, und dasselbe lehren auch wir. Faßt man nun diese beiden Sätze in Einen zusammen, was ergibt sich? Offenbar Folgendes: Die Persönlichkeit der menschlichen Seele Christi ist keine von der Persönlichkeit des Logos getrennte Persönlichkeit, der Mensch Jesus ist keine von dem Logos getrennte (noch trennbare) Person; also sind beide Persönlichkeiten in Einer Person geeint. Und unter der Form dieser Einen Person kommt sowohl das göttliche als menschliche Leben Christi zu stehen; oder, wie Dieringer sagt: „Eine und dieselbe (nur hat er unterlassen, hinzuzufügen: formale) Ichheit, Christus als Person prädicirt von sich Göttliches und Menschliches zugleich." Anstatt aber diese auf der Hand liegende Folgerung offen auszusprechen, zieht er ganz willkürlich (in eben so willkürlich gemachter Unterscheidung zwischen Persönlichkeit und Person) ein Moment in den Begriff der Person hinein, welches kein wesentliches Merkmal desselben ist, nämlich das Moment des Getrenntfürsichseins. Und dem-

gemäß gibt er vor: Weil die menschliche Persönlichkeit Christi niemals zu einem vom Logos getrennten Fürsichsein komme, könne sie auch niemals in sich selbst personiren, d. h. niemals Person werden. Warum denn aber, müssen wir fragen, warum soll die hypostatische Verbindung mit dem Logos und das Wissen um dieselbe es unmöglich machen, daß der „persönliche Geist" zum „Fürsichsein" komme?? Wenn daher diese Unterscheidung zwischen Persönlichkeit an sich und Persönlichkeit für sich (oder Person) im Munde Dieringer's mehr als ein Wortspiel *) sein soll, so hat Dieringer schon durch die Worte des Dr. Trebisch seine Abfertigung gefunden: „Der Verfasser sucht seinen Accommodations-Widerspruch dadurch zu beschönigen, daß er die Persönlichkeit die Voraussetzung der Person, und letztere die zu sich gekommene Persönlichkeit sein läßt. Kann aber der Geist Jesu, welchem die Kirche nicht nur einen möglichen, sondern ausdrücklich einen wirksamen menschlichen Willen (operationes) zuschreibt (der aber wieder ein entwickeltes menschliches Selbstbewußtsein zu seiner Bethätigung voraussetzt), ein nicht zu sich gekommener genannt werden, sobald einmal diese Bethätigung

*) Ein solches Spiel mit Worten treffen wir häufig in Dieringers Dogmatik an; so z. B. gleich auf der folgenden Seite (471), wo wir lesen: „das geschöpfliche Sein ist veränderlich und wandelbar, kann daher durch die göttliche Allmacht zu allem möglichen gemacht werden, das geschöpflich ist, aber nicht aufhören geschöpflich und dazu kommen göttlich zu sein." Oder sollen wir diese Worte ernstlich nehmen? Dann besagen sie: der menschliche Geist kann zu einem bloßen Naturwesen, und natürliche Wesen können zu geistigen Wesen gemacht werden, oder: die Natur kann Geist, der Geist Natur werden; und dann — kann Dieringer auch einem L. Feuerbach die Hand zu brüderlichem Bündnisse in der Wissenschaft reichen.

stattgefunden hat? Ist dann die persönliche Möglichkeit nicht in die Wirklichkeit übergegangen? Wenn aber der menschliche Geist Jesu aus dem principiellen Sein heraustritt, was doch Niemand leugnen kann, wie soll er nicht Person werden?" ... S. 160.

Und S. 162 ff.: „Berücksichtigen wir die qualitative Verschiedenheit des Geistes von der Natur, so findet in dem höchsten Vereinswesen, in Christo, ein entsprechendes Verhältniß zwischen dem Logos und dem Geiste, wie im Menschen zwischen diesem und dem beseelten Leibe statt. Wie wir hier das Individuum um der Person willen nicht aufgeben, eben so wenig brauchen wir die Person des Geistes Jesu in die Person des Logos auf- und untergehen zu lassen. Schon Anselmus sagt: In Christo ist Gott Person und der Mensch Person; und doch sind nicht zwei Personen, sondern nur eine Person (In Christo Deus est persona et homo est persona; nec tamen duae sunt personae, sed una persona. De fide trinit. c. b.) Der Kirche war es gegenüber den abstract trennenden und verschmelzenden Bestrebungen der Nestorianer und Eutychianer eben so um die Zweiheit als um die Einheit Christi zu thun. Aber mit jener Zweiheit der Naturen (oder Dreiheit der Wesenheiten) sollte nicht ausgesagt sein, daß sie (hier sind blos die beiden endlichen gemeint) unentwickelte, unbestimmte Lebensprincipe bleiben sollten, wie wir dies aus dem schon angeführten Ausspruche der sechsten Synode über die Willensbethätigungen *) ersehen können. Die Einheit dagegen sollte

*) Atque uti naturas duas accepimus, ita et duas naturales voluntates et duas naturales ipsius operationes agnoscimus. Conc. VI. (Const. III.) act. 18.

der Bestimmung des Concils von Chalcedon gemäß *) die Zerreißung Christi in zwei gesondert bestehende Personen verhindern, ohne darum die Verinigung bis zur Vereinerleiung zu treiben.

„Bleiben aber die beiden mit dem Logos verbundenen endlichen Wesenheiten nicht bloße Principien, so muß der Naturantheil zum Individuum, der menschliche Geist zur creatürlichen Person werden, da unter der letztern eben das aus seiner Unbestimmtheit herausgetretene geistige Sein verstanden wird. So wenig aber der Naturleib des Menschen ein bloßes Individuum gleich den übrigen Naturbesonderheiten abgibt, so ist auch der menschliche Geist in Christo nicht gleich dem Geiste anderer Menschen **) eine bloß creatürliche (relative), sondern noch überdies eine Relations-Person. Während somit der Geist des einfachen Menschen den Ruhepunkt und Träger der Natur bildet, so ging die Totalität des Menschensohnes tiefer und stand auf der göttlichen Person des Logos.

„Aber, wird man einwerfen, wie kann man Person nennen, was einem höheren Principe hypostatisch zugehörig ist? Und wie können zwei Personen doch eine Person sein? Allein — die Zugehörigkeit einmal ändert nichts an der wesentlichen Offenbarung des Geistes, wie sie auch im Menschen die zum Geiste bestimmte Natur

*) Dominum nostrum Jesum Christum . . . docemus . . . Deum revera et hominem revera eundem ex anima rationali et corpore . . . consubstantialem nobis secundum humanitatem, per omnia similem nobis absque peccato. act. 5.

**) Non idem est homo et assumptus a Verbo homo. Anselmus de fide trinit. l. c.

in der ihr charakteristischen Entwickelung nicht behindert. Die wesentlichen Erscheinungen des Geistes sind aber das Selbstbewußtsein und die Selbstbestimmung, mittelst welcher er eben zu einem bestimmten Geiste, zum Fürsich oder zur Person wird. Jene hat der Logos nicht aufgehoben. Denn ohne menschliches Wissen um sich müßte eine stete Confusion des Jesusbewußtseins mit dem Logosbewußtsein stattgefunden haben, während wir in Christi Aussprüchen eine scharfe Trennung gewahren. Ohne menschliche Selbstbestimmung ferner könnte Jesus am Oelberge seinen Willen dem Willen Gottes gegenüber nicht festhalten. Diese Gegensätze haben die erwähnten Concilien (S. 134 u. 138) sogar schon formulirt.

„Wie aber von zwei Personen dennoch die Einpersönlichkeit ausgesagt werden könne, . . . dies scheint das Concil von Chalcedon (wie auch das zweite constantinopolitanische) angedeutet zu haben, indem es von der Einheit der Hypostase und der Einheit des Prosopons spricht *). Petavius führt zur näheren Würdigung dieser beiden Ausdrücke den Theorianus an, dem die Hypostase das zu Grunde liegende Wesen des Dinges mit der Gesammtheit seiner Accidentien, somit das bestimmte Ding in der Ruhe; das Prosopon hingegen die Hypostase ist, insofern sie durch Wirksamkeiten sich bethätigt und dadurch von andern ihres Gleichen sich unterscheidet. Dieses Wirkende nenne man (wenn es geistiger Wesenheit ist)

*) Ex duabus naturis inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum; ita ut nusquam naturarum differentia unione tollatur, sed proprietas magis naturae utriusque servetur et in unam personam et hypostasin concurrat, non in duas personas partitum et divisum, sed unum . . . Dominum Jesum Christum. act. 5.

Person *). Die Eine Hypostase, welche somit die ruhende Grundlage bezeichnet, kann entweder im eigentlichen Sinne genommen werden, wobei die göttliche Wesenheit als der Eine reale Träger des Wesens- (und Personen-) Verhältnisses erscheint; oder sie kann in uneigentlicher Bedeutung verstanden werden, in welcher die absolute Substanz als die prägnante und eminente allein vor den übrigen Substanzen berücksichtigt und betont wird. Mit dem Einen Prosopon dagegen dürfte jene Wechselseitigkeit qualitativ verschiedener Thätigkeiten und Wirksamkeiten gemeint sein, welche die Eine, formale, gottmenschliche Person darstellt."

Kurz: die Eine Person Christi ist die auf die reale Person des Logos bezogene formale Relations-Person der göttlichen und menschlichen Natur.

Warum aber legt die Schule Günthers so viel Gewicht auf den Satz: daß in der Einen Person Christi die menschliche Natur als eine für sich persönliche festzuhalten sei? Weil, wenn diese Persönlichkeit negirt wird, die Vollkommenheit der Menschheit Christi nicht mehr affirmirt werden kann. Wenn der creatürliche Geist für seine Persönlichkeit unmittelbar und ausschließlich auf die Person des Logos angewiesen, d. h. nur in diesem Person ist, so ist er eine unselbstständige Sache. Ja, der Geist ist dann entgeistet, d. h. seines eigenthümlichen Wesens verlustig erklärt und kann als Geist in Christo nicht mehr festgehalten werden. Dann mag der Logos noch Fleisch, aber er kann nicht mehr Mensch geworden, und kann nicht mehr

*) Petavius de Incarn. II. 3. p. 58. de Trinit. IV. 2. p. 168.

unser Erlöser, und nicht mehr unser Vorbild sein. Und daher rütteln diejenigen, welche leichtfüßig über die Umzäunungen der verschiedenen Lebensgebiete hinwegspringen, und geschäftig die Grenzmarken zwischen den verschiedenen Daseinsweisen ausreißen, an den Grundfesten unserer Heilswahrheit.

Günther aber macht auf seinem dualistischen Standpunkte wissenschaftlichen Ernst mit dem Dogma von der vollkommenen Integrität der beiden Naturen und von der Einen Person Christi. Und weil es ihm ein heiliger Ernst ist um die wissenschaftliche Fassung der Kirchenlehre, und weil er einen Frieden verabscheut, der entweder auf Kosten der Kirchenlehre oder der Wissenschaft, schließlich aber beider geschlossen wird, und der kein Friede, weil nur ein Bemänteln des nicht überwundenen Zwiespalts zwischen Glauben und Wissen ist; — deshalb hat er sich nicht gescheut, offen und bestimmt es auszusprechen: wie die heutige Wissenschaft das von der Kirche formulirte Dogma verstehen müsse. Und er hat dies gethan, wohl kennend die Zähigkeit alter, aber der fortgeschrittenen Wissenschaft nicht mehr genügender Schulansichten, und voraussehend den Kampf mit den neuen Vertretern dieser alten Verständigungs- und Vermittelungsversuche. Und dieses h. Interesse um die wissenschaftliche Vertheidigung und Verklärung des ausgesprochenen kirchlichen Dogmas ist es auch, was die Schüler Günthers bestimmt, den hingeworfenen Fehdehandschuh furchtlos aufzuheben, und ruhig die erneuten und verstärkten Verketzerungen zurechtzuweisen. —

An einer früheren Stelle schon habe ich darauf aufmerksam gemacht: daß eine dem Wortausdrucke nach neue, und von der

Terminologie der alten Schule abweichende, wissenschaftliche Fassung des kirchlichen Dogmas sich auf der Grundlage des Günther-schen Dualismus ergebe. Wer das Verhältniß zwischen Geist und Natur anders als er bestimmt, für den wird auch eine andere Bestimmung der Synthese von Geist und Natur, und von Gott und Mensch nothwendig. Wer z. B. in der creatürlichen Synthesis den einen, physischen, Factor all sein Leben (seine physische Persönlichkeit) hinopfern läßt an den andern, geistigen, Factor, so daß von letzterem alles Leben des Menschen ausströmt; der verfährt ganz consequent, wenn er auch in der Synthesis des Gottmenschen den creatürlichen geistigen Factor seine Persönlichkeit aushauchen läßt an den höheren, absoluten Factor. Und es geht dies um so leichter, wenn die mensch-liche Seele, ihrem höheren rein geistigen Gehalte nach, vergöttlicht wird. Nur wäre diesen Dualisten auch die Ehrlichkeit der Günther-schen Schule anzuempfehlen: daß sie nämlich die ganze Fülle der Consequenz offen aussprächen, und zugleich mit der Persönlichkeit auch alle selbstheitliche Lebensäußerung, die Selbstbewußtheit und Freithätigkeit, dem Menschen Jesus absprächen.

Wer aber mit Günther wie den Geist, so auch die Natur als Lebensprincip, und somit als in allen ihren Gliedern lebendig auffaßt, und daher auch in der menschlichen Synthesis zwei unver-kümmerte Lebensprincipe sich zur Einheit der Person verbinden läßt; der muß auch in der höchsten und reichsten Synthesis, einer göttlichen Person und eines Menschen, den letztern zur Fülle seines Lebens, und d. h. zur Persönlichkeit erwachen lassen, ohne ihm aber eine sich in sich abschließende, getrennte, Persönlichkeit zu-sprechen zu können, weil dieselbe, als dem Logos gehörig, ihren

Abschluß und absoluten Träger nur in der göttlichen Person finden kann.

Und was der Dualismus, das verlangt in gleicher Weise der mit demselben gegebene Creatianismus Günthers. Es verlangt die Lehre von der durchweg geschöpflichen Wesenheit des Menschen, daß die wesentliche Form derselben nicht aufgehoben werde von der Form der göttlichen Wesenheit. Denn eine solche Aufhebung wäre nur möglich, wenn der menschliche Geist durch Emanation und nicht durch Creation von Gott gesetzt wäre. Bei einer partiell emanirenden Substanz wird die Form der niedern Producte aufgehoben in die Form der höheren.

Aber — wird Hr. Cl. mir ins Wort fallen: Was kümmern mich eure philosophischen Deductionen? Auf dieses Gebiet folge ich euch nun einmal nicht. Sondern ich setze meine scholastische Brille auf, und schaue mir durch diese das katholische Dogma und eure Lehre an *).

Gut! — denn de gustibus non est disputandum. Wie stimmt also die G.'sche Auffassung der Einpersönlichkeit Christi zum kirchlichen Dogma? Diese Frage lassen wir uns gerne gefallen; denn wir leugnen die Möglichkeit widersprechender Wahrheiten; wir glauben auch nicht an die Unfehlbarkeit der Resultate unserer philosophischen Forschung, wohl aber an die Unfehlbarkeit der Kirche, und nehmen von dieser willig und freudig jede Belehrung und Zurechtweisung an.

---

*) S. seine Replik auf meine erste Briefserie S. X f.

Auch die andere Frage: Wie verhält sich die Günther'sche zur scholastischen Lehre? weise ich nicht von mir ab, werde sie aber erst nach jener beantworten.

Vorher aber muß ich noch auf die Verdrehung und Verrenkung der Lehre G.'s, die sich Cl. erlaubt hat, aufmerksam machen.

S. 136 behauptet Cl.: „daß der ganze Unterschied zwischen der hypostatischen Vereinigung des erlösten Geschlechts (zum mindesten einzelner Glieder desselben) mit Gott und zwischen der hypostatischen Vereinigung des Logos (und des h. Geistes) mit dem Menschensohne — nach Günther — in dem Mehr oder Minder, dem Beharrlichen oder Vorübergehenden der Einwirkung des göttlichen Princips auf die mit ihm verbundene Creatur und des dadurch vermittelten Wissens der letztern um ihre Vereinigung zu bestehen scheint. Das ist aber nur möglich, wenn die Vereinigung der Gottheit mit der Menschheit in der Hypostase nur eine formale, keine substanzielle ist."

Günther aber sagt ausdrücklich: „daß nicht jede Vereinigung einer göttlichen Person mit der Creatur (auch nach den eingetretenen Bedingungen von Seite der letztern) persönlich für das creatürliche Selbstbewußtsein, d. h. (nach der theologischen Terminologie) hypostatisch werde. So wird z. B. die Vereinigung des creatürlichen Geistes mit dem Geiste Gottes nie eine hypostatische." Und zwar Letzteres darum nicht, weil „der Ichgedanke des heil. Geistes nie in das Selbstbewußtsein eines Menschengeistes übergehen kann, um in demselben aufzugehen, d. h. das formale Bewußtsein der Creatur nicht aufgenommen werden kann in das formale Bewußtsein dieser dritten göttlichen Person unter einem

und demselben Exponenten, nämlich: der Ichheit." Peregr. S. 389 u. 391. Und S. 392: „Wenn aber die Form (der eine Ichgedanke) des einen Lebensprincips nicht in den einen Ichgedanken des andern über- und in demselben in derselben Form aufgeht (die abermal nur eine Einheit sein kann, weil die Form beider Principe nur Einheit ist); so wird das, um was das eine Subject außer seiner Lebenseinheit weiß, dem andern Subjecte mitgetheilt werden." Von Christus aber heißt es S. 398: „Das Selbstbewußtsein des Logos (sein Ichgedanke oder seine Persönlichkeit) ging der Form nach in das Selbstbewußtsein des Menschensohns über, um dieses in jenem zu verklären; wie überhaupt das unvollendete Leben nur von dem vollendet höheren, nicht aber umgekehrt dieses von jenem erhoben werden kann; wie wir denselben Vorgang auch schon in dem dynamischen Verkehre zwischen Geist und Natur in der Menschheit als Synthese von beiden erblicken."

Also — bei der realen Union des h. Geistes mit den Menschen (und auch mit einzelnen bevorzugten Gliedern des Geschlechts und selbst mit Christus) stellt sich keine formale Einheit des beiderseitigen Selbstbewußtseins, sondern nur eine Mittheilung von sogenannten Gnadengaben ein; bei der realen Union des Logos geht das Selbstbewußtsein desselben in das Selbstbewußtsein des Menschensohns ein, und kommt somit jene formale Einheit zum Vorschein. Wie mag also Cl. behaupten: „Der Unterschied scheine nur in dem Mehr oder Minder, dem Beharrlichen und Vorübergehenden der Einwirkung des göttlichen Princips auf die mit ihm verbundene Creatur zu bestehen"?? Nur in Christo findet nach G. eine solche persönliche Lebenseinheit Gottes und des Menschen statt, wie zwischen

Geist und Fleisch im Menschen, nicht aber auch bei den andern Gliedern des Geschlechts; nur dort ist die Person des Menschen aufgenommen in die Person des Logos, während hier die menschliche Person in sich sebst abgeschlossen ist und sui juris besteht *).

Clemens aber hat Günthers Erklärung der persönlichen Einheit von Geist und Natur im Menschen nicht begriffen; und darum auch dessen Unterscheidung zwischen der hypostatischen Union des Logos mit dem Menschensohne und der realen Union des h. Geistes mit dem Erlösten übersehen.

Ein ähnliches Versehen begegnet ihm, wenn er S. 141 sagt: G. lehre ausdrücklich, „daß die Lehre der Kirche von der Einheit der Person bei der Zweiheit der Naturen in Christo ihren Grund in der mangelhaften rationellen Psychologie der alten Zeit habe, und daß es, um eine sogenannte hypostatische Union zu begreifen, nicht nöthig sei, die Persönlichkeit des menschlichen Geistes . . . aufzuopfern. Es sind also zwei Personen in Christus vorhanden, und zwar dergestalt von einander verschieden, daß Günther nicht nur für den Menschensohn eine vollkommene, vom Logos in ihm unabhängige Willensfreiheit in Anspruch nimmt, und früher sogar einmal meinte (Vorsch. II. S. 360), daß die zweite Incarnation in Christo eingetreten wäre nicht blos ohne Abfall des ersten, sondern auch, wenn Gott den abermaligen Abfall des zweiten Adam vorausgesehen hätte, sondern daß er sogar schreiben kann, Ebend. S. 129: „„Und so kam es, daß der Logos Gottes, durch den Alles gemacht ist,

*) Vergl. das mehrerwähnte „Votum" S. 40 f.

was gemacht ist, und durch den auch Alles wieder hergestellt wird, was durch ihn ursprünglich gesetzt ward (wenn es restaurabel ist), der da auch erleuchtet Jeden, der in diese Welt kommt, diesen Erleuchtungsverkehr mit der Menschheit (im Gewissen) nur durch den Hinblick auf Jenen unter den Nachkommen Adams dem Fleische nach einleiten konnte, der die Freiheitsprobe anders bestand, als der Urmensch, Sein Urvater dem Fleische nach."" Der zweite Adam als neue Schöpfung auf dem Boden der alten ist also hiermit eine von dem Logos ganz verschiedene Person."

Günther aber, der selber die Einheit der Person Christi lehrt, sagt nicht: daß die Kirchenlehre von der Einheit der Person, sondern daß die Aufopferung der Persönlichkeit des menschlichen Geistes in Christo von Seite der alten Schule, um das Dogma von der Einheit der Person wissenschaftlich festzuhalten, ihren Grund in der mangelhaften rationellen Psychologie der alten Zeit gehabt habe. Das sind himmelweit verschiedene Dinge. Die Mangelhaftigkeit der rationellen Psychologie hatte nämlich zur Folge, daß die alte Schule nicht deutlich erkannte, wie Christus als vollkommener Mensch nicht unpersönlich sein könne, und daß sie sich daher das Problem von der Einpersönlichkeit Christi nicht in folgender Frage vorlegte: Wie können zwei Naturen, deren eine, die göttliche, vor der Verbindung schon persönlich ist, während die andere, die menschliche, erst in der Verbindung persönlich wird, doch Eine Person sein? Ausführlicheres hierüber s. Baltzer. II. Serie S. 148—51 u. S. 176.

Eben darum ist es auch nicht an dem: daß Günther „eine vom Logos unabhängige Willensfreiheit für den Men-

schensohn in Anspruch nehme;" und den zweiten Adam als „eine vom Logos ganz verschiedene", also unabhängig (von der Person des Logos) für sich existirbare „Person" ansehe. Denn nach Günther fällt die hypostatische Union mit der Conception zusammen und findet sich daher die creatürliche Persönlichkeit in dem Augenblicke ihres völligen Erwachens in die göttliche hinaufgehoben, weshalb sich auch ihr freier Wille in unbedingtem Gehorsam an den absoluten Willen des Logos hingibt. (Vorsch. II. 298 u. 294.) Eine wohlbegründete schärfere Rüge kann der Leser bei Baltzer (II. Serie S. 189) finden.

Unbegreiflich endlich erscheint es, wie Cl. bei ruhiger Ueberlegung die Stelle der Vorsch. S. 129 so auslegen konnte, wie er sie ausgelegt hat. Sie besagt, wie Jeder, der offene Augen hat, sehen kann, nichts Anderes, als: Von Anfang an lag die Menschwerdung des Logos, als das Mittel unserer Erlösung, im Liebesplane Gottes; auf sie zielt daher auch alle frühere Wirksamkeit des Logos, als blos vorbereitende, hin; sie ist der Kern- und Mittelpunkt unserer Erlösung. Der Eintritt des zweiten Adam selber aber, als bloßer Mensch gedacht, ins Geschlecht, ist nach G. nur möglich in realer Verbindung mit dem Logos, welche reale Union die Voraussetzung für die formale ist: so daß der Mensch Jesus nicht vor und nicht gleichzeitig mit der realen (hypostatischen) Union schon bewußt-persönlich ist, sondern erst in der Union es wird; in dem Momente aber, wo er es wird, auch in das Selbstbewußtsein der göttlichen Person zur Darstellung der Einen formalen Persönlichkeit hinaufgehoben wird. Wie mag also Cl. G.'n vorrücken, daß er den zweiten Adam eine von dem Logos ganz

verschiedene (daß er ihn abgesehen vom Logos) Person sein lasse? —

In der Note zu S. 141 hält Cl. dem G. auch noch vor: daß derselbe „sich von zwei durch und durch häretischen Vorstellungen (nämlich, daß 1. die Paulinische Idee von Christus als dem zweiten Adam, von ihrer Kehrseite betrachtet, uns auch einen ersten Adam als Incarnation des Logos gebe, und daß 2. eine Incarnation des Logos in Christo auch ohne Abfall des ersten Adam, und daß sie auch dann eingetreten wäre, wenn Gott den abermaligen Abfall des zweiten Adam vorausgesehen hätte), die er früher entwickelt habe, später nicht deshalb losgesagt hätte, weil sie häretisch sind, sondern aus anderweitigen speculativen Gründen."

Ich gebe zu, daß beide Vorstellungen „häretisch" sind, obgleich mehrere Kirchenlehrer und Scholastiker, insbesondere die Scotisten, der ersten Hälfte der zweiten Vorstellung nicht fern stehen, und obgleich selbst Thomas große Neigung zeigt, die Frage, ob auch ohne Sünde die Menschwerdung Gottes stattgefunden haben würde, zu bejahen, und zuletzt nur meint: es sei wahrscheinlicher zu sagen, Christus wäre nicht Mensch geworden, wenn keine Sünde gewesen wäre *). Auch darauf will ich kein Gewicht legen, daß gerade die

*) Clemens verdammt, indem er die Vorstellung einer Incarnation des Logos auch ohne Sündenfall eine „durch und durch häretische" nennt, auch seinen „wackern" Dischinger, denn dieser steht ja „auf der Seite derjenigen Theologen, die die Incarnation auch ohne Sündenfall eintreten und in Folge des letzteren, zum Zwecke der Erlösung, nur modificirt werden lassen." Die christliche Philosophie, vertheidigt 2c. von Dr. Dischinger. München 1853. S. 88.

Scholastik es gewesen, die, wie G. selbst S. 359 f. hervorhebt, jene Vorstellungen in ihm hervorrief. Ich frage nur: Wo hat denn G. diese Gedankeneinfälle je „entwickelt"? In keiner einzigen seiner Schriften. Daß nämlich „in früherer Zeit" diese „Gedanken" in ihm „aufgestiegen" seien, sagt G. schon in der I. Aufl. der Vorsch., die in der Vigil von Petri Kettenfeier 1828 (s. II. S. XVI.) vollendet war. Alle seine andern Schriften aber tragen ein späteres Datum. Da nun Günther diese Gedanken schon im J. 1828 aufgegeben hatte, so ist es unmöglich, daß sie in irgend einer seiner (spätern) Schriften „entwickelt" werden. Das Sprichwort aber sagt: „Gedanken sind zollfrei"; billig hätte daher Clemens es Gott überlassen sollen, dieselben zu richten; und besser hätte er gethan, sich von dem tiefen Ernste durchschauern zu lassen, der in den Worten liegt: „Aber, wie gesagt, nur in früherer Zeit (d. i. vor mehr als 25 Jahren) konnten diese Gedanken in mir aufsteigen, jetzt aber unterschreibe ich aus mehr als einem Grunde keinen mehr, am wenigsten den ersten *), wiewohl unter diesen Gründen keiner ist, der einen nachtheiligen Einfluß jener

*) In der Note fügt G. hinzu: „Der zweite Gedanke ist später (nämlich im J. 1831) in den Nord- u. Südlichtern des Verfassers (im XII. Briefe) abermal aufgegriffen worden." In diesem Briefe wirft nämlich der Neffe die Frage auf: „ob der Menschensohn doch ins Geschlecht eingetreten wäre, wenn auch Gott seinen Ungehorsam vorausgesehen hätte, oder: wenn Gott weder seinen Gehorsam noch seinen Ungehorsam vorausgesehen hätte?" (S. 228); und weiter unten (S. 236): „was wohl aus der Weltgeschichte geworden wäre, wenn der zweite Adam in jenem entscheidenden Momente die Probe nicht bestanden hätte, und das Problem ungelöst geblieben wäre?" Der Onkel

Gedanken auf's geistliche Leben zum Inhalte hätte. Im Gegentheil hat der Gedanke an die entsetzliche Möglichkeit, daß auch der zweite Wurf der ewigen Liebe durch die List der alten Schlange an der Freiheit des zweiten Adam abermal hätte scheitern können, mir das freie Verdienst des Menschensohns wie aller Zufälligkeit, so aller Nothwendigkeit entzogen und dasselbe in diesem Contraste mit unvertilgbaren Zügen in Verstand und Herz gegraben; — und ich frage nicht mehr mit dem Propheten den, „der da heraufkommt von Edom mit dem blutbespritzten Gewande von Bosra": Ob er wohl einen Nachfolger in der verunglückten Lösung seiner Aufgabe gehabt haben würde; denn ich lese die Antwort in dem Ernste seines Antlitzes: daß „Er die Kelter allein getreten, und Niemand aus den Völkern mit Ihm" *); ich frage nicht, aber ich küsse mit dankzerknirschtem Herzen die Wundmale seiner Füße."

---

aber bezeichnet im XIII. Briefe (S. 239) diese Fragen als „aberwitzig", und fügt hinzu: „Groß war der alte Irrthum, das Vorherwissen Gottes zu identificiren mit einem Vorausmachen; größer noch scheint der neue zu sein: eine Beschränkung der Wissenschaft Gottes durch die Freiheit des creatürlichen Geistes auf dem alten Grunde einer Beschränkung der Allmacht durch dieselbe Freiheit zu erbauen. Der Psalmist aber sagt: Cum habuero tempus, iustitias ego iudicabo."

*) Hier führt also G. doch einen biblischen Grund dafür an, warum er diese Gedanken aufgegeben habe. Er hat es somit nicht blos „aus anderweitigen speculativen Gründen" gethan. Woher weiß überdies Cl., daß unter dem „mehr als Einem Grunde", um dessenwillen er beide Gedankeneinfälle aufgegeben, nicht auch andere noch, als blos speculative Gründe sich befunden haben?

Im Folgenden gibt dann G. noch an, warum er den anderen Gedanken, ob es auch einen ersten Adam als Incarnation des Logos gebe, aufgegeben habe; nämlich, weil mit dem ersten Adam nicht der Logos, sondern der h. Geist, und zwar nicht zu Einer Person, sich geeinigt habe.

Kehren wir zu den Clemens'schen Entstellungen der Lehre Günthers über die Personeinheit Christi zurück!

S. 143 gibt Cl. im Widerspruche zu der früheren Behauptung: daß G.'s zweiter Adam als eine von dem Logos ganz verschiedene Person auch ohne und außer der hypostatischen Union Existenz haben könne (vgl. S. 124), zu: daß G. „die Einheit der Person in Christus", jedoch nur als „eine formale", als „eine Einheit der Relation" lehre. Gut! Nach G. ist die Einheit der Person Christi eine formale, eine Relations-Einheit, nach Cl. aber eine reale (S. 148), substanzielle (S. 136), ein numerisch reales Eins, und der Unterschied der beiden Naturen nur noch ein formaler (S. 148). Hievon nehmen wir einstweilen Act. Später werden wir sehen: Wer der Häresie verfallen sei, ob Günther oder Clemens?

Jene Einheit der Person (fährt Cl. fort) wird „mit der Einheit der drei Personen in Gott zusammengestellt, welche mit nackten Worten ebenfalls als eine blos formale, als eine Einheit der Relation dreier Substanzen bezeichnet wird. Die Einheit der Natur in der Gottheit im numerisch-realen Sinne, d. h. (??) in dem Sinne, worin die Kirche sie von jeher verkündet und näher bestimmt hat, soll die Ketzerei der Patripassianer unvermeid-

lich machen. Wir wissen also nun vollständig, wie sich die Günther'sche Trinitätslehre zu der der Kirche verhält."

Und wir, mein lieber Freund, wissen nun vollständig, wie sich die Clemens'sche Trinitätslehre zu der der Kirche verhält! Es ist auf dem gegenwärtigen Standpunkte der philosophischen Wissenschaft nicht blos der gedankenloseste Unsinn, zu sagen: die Substanz dreier substanziellen Personen (da nicht Person sein kann, was nicht Substanz für sich ist) sei numerisch Eine *); es ist nicht blos ein colossaler Einfall, zu sagen: das Eine absolute Princip entfalte sich zu drei Personen ohne alle substanzielle Entfaltung, ohne Gegen- und Gleichsatz seiner selbst, (welche Ideen von Princip, von Substanz, von Person und von Processen der Personification!!) — nein, es widerspricht diese Ansicht auch der bestimmt ausgesprochenen Kirchenlehre. Denn diese lautet: „Jede der drei Personen (singulatim quaelibet personarum) ist die Substanz oder Essenz oder göttliche Natur; indem der Vater dem Sohne im Zeugungsacte seine Substanz gegeben (dedit, translulit), und sie doch zugleich für sich zurückbehalten hat (retinuit eam sibi); und so (d. h. nicht im numerisch-realen Sinne, sondern im Sinne der Identität, ohne Theilung und Trennung) haben Beide dieselbe Substanz (eandem substantiam); und so hat sie auch der von Beiden ausgehende h. Geist. Und daher sind die drei gött-

*) „Der Vater subsistirt in sich in eigener Selbstbestimmung und gibt dem Sohne, der wieder eine Subsistenz in sich selber hat, daß er, Princip vom Principe, zugleich in ihm subsistirt; während der Geist ebenfalls in sich selber subsistirend, zwei andere Subsistenzen in den beiden ersten Principien hat." Görres l. c. S. 69.

lichen Personen nach dem orthodoxen und katholischen Glauben consubstanzial", d. h. sie haben, jede für sich, dieselbe (aber nicht in numerischer Einheit daseiende, sondern in Ungebrochenheit, Ungetrenntheit, Unveräußertheit dreimal vorkommende) Substanz*). Vielleicht, daß dieses doch noch einmal dem Hrn. Cl. deutlich wird, falls er nämlich dahinter kommen sollte, was für einen Unterschied Günther zwischen dem real-Einen absoluten Princip (der una quaedam summa res des IV. Conc. Later., quae non est generans neque genita nec procedens) und der in der Personbildung stattfindenden Substanziirung oder Hypostasirung desselben macht. Substanz (ὑπόστασις) unterscheidet nämlich G. vom Princip, wie Sein für sich vom Sein an sich.

Mir will daher auch scheinen, als ob Baltzer nicht nöthig gehabt hätte, den Meister in der Weise ausführlich zu rechtfertigen, wie er es S. 220 ff. gethan hat. Es genügt vielmehr die einfache Bemerkung: daß Günther'n die „Einheit der göttlichen Natur" eine reale ist in Hinsicht auf das Eine absolute Realprincip**) (die una summa res), als Voraussetzung der Dreipersönlichkeit, daß sie aber eine formale (eine relatio una absoluta) ist in Hinsicht darauf, daß jede der drei Personen für sich die Substanz ist.

„Die Communicatio idiomatum in der Hypostase", fährt Cl. entstellend fort, „wird geleugnet." S. 144.

*) Vgl. meine erste Briefserie S. 136 ff.

**) Görres nennt es „das wurzelhaft Einige, das sich in das Zweieinige aufgeschlossen und in der Dreieinigkeit wieder zum Schlusse bringt. l. c. S. 31.

Ich habe diese Worte nicht einmal, ich habe sie mehrmal gelesen, und wollte doch meinen Augen nicht trauen. Denn gerade die Communicatio idiomatum hat G. in so durchgreifender und allseitiger Weise erhärtet, wie kein anderer Theolog vor ihm. Cl. muß gar nicht wissen, was unter Comm. idiom. zu verstehen ist, wie er auch wirklich keine in seinem Christus hat, weil er die beiden Naturen zu Einer persönlichen res zusammenfließen läßt; denn wenn in der Einen Person Christi die reale Verschiedenheit der zwei Naturen aufhört, so kann von einem Wechselaustausch der Eigenthümlichkeiten Beider keine Rede mehr sein. G. führt überdies aus, daß die Communicatio idiomatum in der formalen Einheit der Person Christi ohne Weiteres begründet sei, so daß er erst diese leugnen müßte, um jene leugnen zu können *).

Endlich sagt Clemens: „Die verschiedenen Erscheinungen und Aeußerungen im Leben des Menschensohnes (will wohl sagen: des Gottmenschen) werden theils der geistigen, theils der göttlichen Persönlichkeit desselben, je nach der Vorherrschaft des einen Lebens vor dem andern zugeschrieben."

Das ist nun zwar richtig; aber Cl. hat unterlassen, hinzuzufügen: daß jene „verschiedenen Erscheinungen und Aeußerungen" doch der einen und selben formalen Person Christi zugehören, deren Eigenthümer der Logos ist. So ist es ja auch im Leben des gewöhnlichen Menschen: die verschiedenen Erscheinungen werden, wenn auf ihre unmittelbare Quelle zurückgegangen wird, theils der geistigen theils der physischen Persönlichkeit, und doch der Einen

*) Eine gründliche und ausführliche Besprechung dessen findet sich bei Baltzer l. c. S. 208 ff.

und selben menschlichen Person, welcher der Geist den Stempel seiner Ichheit aufdrückt, zugeschrieben. „Wie aber Geist und Fleisch Ein Mensch, so sind auch Gott und Mensch Ein Christus.“ Wie also dort dem Geiste, so fällt hier dem Logos der Primat zu; ja diesem in hegemonischerem Grade, wie G. ausdrücklich bemerkt: „Wie schon die ursprüngliche Verbindung der beiden Naturen vom Willen der göttlichen Person abhing, so war auch die Vorherrschaft des einen Lebens vor dem andern von demselben absoluten Willen abhängig, an den sich überdies der creatürliche Wille in unbedingtem Gehorsam ergeben hatte.“ *)

Nachdem ich im Bisherigen die Lehre Günthers über die Einpersönlichkeit Christi ausführlich dargelegt und auch gezeigt habe, wie dieselbe von Cl. nicht richtig aufgefaßt und dargelegt worden sei, liegt mir nunmehr der Nachweis der Kirchlichkeit dieser Lehre ob.

II. Die Kirchenlehre von der Person Christi.

In dieser Beziehung hat Dr. Baltzer mir in einer Weise vorgearbeitet (vgl. dessen II. Briefserie S. 152—97), daß ich mich darauf beschränken darf, die Kirchenlehre ohne allen weiteren Commentar vorzulegen, und es dann getrost dem Urtheile des Lesers zu überlassen: ob die wissenschaftlichen Bestimmungen Günther's kirchlich oder unkirchlich seien. Hat ja auch Dr. Clemens weiter nichts gethan (S. 144—50), als einzelne Aussprüche der Kirche citirt, und dann gesagt: also ist G's Lehre nestorianisch.

Es hat aber die Kirche ihre Lehre von der Person Christi formulirt im Gegensatze zu den Irrlehren des Nestorianismus und

*) Ausführlicheres s. wieder bei Baltzer l. c. S. 212—15.

Apollinarismus, der Monophysiten (Eutyches) und Monotheleten, und zwar auf den Generalsynoden zu Ephesus 431, Chalcedon 451, Constantinopel 553 und 680.

Nestorius erkannte nämlich zwar die göttliche und die menschliche Natur in Christus an, bestimmte sie aber in solcher Weise, daß der Menschensohn von dem Gottessohn losgetrennt, und in dieser Trennung fixirt wurde. Er dachte sich nämlich die Vereinigung beider Personen als eine coniunctio oder connexio im moralischen Sinne, so daß in Christo zwei Söhne „in liebender Uebereinstimmung und gleicher Gesinnung und Willensstimmung vereinigt" seien. Darum lehrten auch die Nestorianer: der Gottsohn habe in Christo den Menschensohn nicht zu dem seinigen gemacht, sondern blos Wohnung in ihm genommen, so daß der Mensch in Christus Träger Gottes (θεοφόρος), und Maria nicht Gottesgebärerin sei *).

Nestorius trennte mit den Naturen auch die Personen in Christo, und erkannte keine persönliche Einheit Beider an, sondern führte zwei für sich bestehende (und nur moralisch geeinte) Personen ein. Diese (nestorianische) Vereinigung negirt nicht, sondern affirmirt eine ursprüngliche Trennung zwischen dem Menschen- und Gottessohn. Darum bekämpfte er nicht nur die

*) Nestorius meinte, höchstens könne gesagt werden: Christus, von Anfang an eigenthümlich verbunden mit dem Logos, heiße auch als Mensch θεος, nämlich im weiteren Sinne, durch ἰσοτιμία, ἀξία, und nur in diesem Sinne könne Maria θεοτόκος heißen, nie aber in dem Sinne, als ob sie die Gottheit (θεότητα) geboren hätte. Er unterschied also nicht hinlänglich zwischen Naturen und Person; und so mußte sich ihm aus der Zweiheit der Naturen auch eine Zweiheit der Personen ergeben.

ursprüngliche Union der beiden Naturen, in ihr schon eine confusio naturarum, den Monophysitismus im Sinne des Eutyches erblickend, sondern auch die persönliche Einheit der beiden Naturen, weil er sich dieselbe nicht anders zu denken vermochte, als unter der Voraussetzung eines realen Eins, somit einer Vermischung der Gottheit und Menschheit, der monophysitischen Ketzerei; kurz er bekämpfte die unio naturalis und hypostatica.

Nestorius erhob sich in seiner rein abstrahirenden Verständigkeit nicht zur speculativen Idee des Gottmenschen, als einer Person, die in ähnlicher Weise die zwei Naturen (die göttliche und menschliche) in sich begreift, als die Person des Menschen die physische und geistige Natur. Und wegen dieses Abgangs der Einheitsidee des Gottmenschen dachte er sich den Menschen- und den Gottessohn, jeden in bloßem Fürsichsein, und vereinigte beide nur durch eine moralische Uebereinstimmung des Willens und der Gesinnung.

Umgekehrt dachten sich die Monophysiten (nach dem Vorgange des Eutyches) die Einheit der Person Christi in solcher Weise, daß sie die unvermischte reale Zweiheit der Naturen, die volle und unveränderte Integrität derselben aufgaben. Sie vermochten nicht, die persönliche Einheit festzuhalten, wenn die unvermischte Synthese beider Naturen gelehrt werde, schrien vielmehr schon über Nestorianismus, wenn die Katholiken von einer synthetischen Person Christi (ἕνωσις κατὰ σύνθεσιν) sprachen. Sie waren also in Folge anthropologischer Unkenntniß, wie Dr. Clemens, in dem Wahne befangen: von einer Einpersönlichkeit Christi könne nur im numerisch-realen Sinne, d. h. unter Voraussetzung eines arithmetisch-realen Eins (oder wie Clemens wörtlich

sagt: wenn „der Unterschied der beiden Naturen in Christus nur noch ein formaler", also kein realer mehr ist) die Rede sein. Eine solche persönliche Realeinheit ist freilich ohne Mischung der Naturen, die von den Eutychianern als conditio sine qua non der Einpersönlichkeit gelehrt wurde, nicht möglich. So ließen denn dieselben die Persönlichkeit Christi ἐκ δύο φύσεων entstehen, aber nicht ἐν δύο φύσεσιν bestehen.

Die Monotheleten gaben den Katholiken zwar die Zweiheit der Naturen in der Einheit der Person zu, aber sie verkümmerten jene Naturen dadurch, daß sie ihnen nur einen Willen zuerkannten. Sie brachten also die vollkommene und unverkümmerte selbstbewußte Willensfreiheit des Menschensohnes in der unio hypostatica der Person des göttlichen Logos zum Opfer, während die Eutychianer die Persönlichkeit des Menschensohnes in ihrer realen Hypostase ganz und gar leugneten.

Endlich muß wegen der sogleich anzuführenden kirchlichen Bestimmungen des Apollinarismus Erwähnung geschehen. Dieser nahm in Christo keinen creatürlichen Geist an, sondern ließ den Logos an dessen Stelle treten, und leugnete in dieser Weise die vollkommene Menschennatur, die er zu einer geistig willen- und thatlosen herabsetzte.

Man hat bisher dafür gehalten, daß in diesen Häresien (wenn man noch den Doketismus und Adoptianismus hinzunimmt) sämmtliche in Betreff der Person Christi möglichen Irrthümer erschöpft seien, vorausgesetzt, daß die kirchliche Lehre vom Logos als göttlicher Person festgehalten wird. Und Dr. Clemens bestätigt diese

Ansicht, indem er Günther'n dadurch zu verketzern sucht, daß er ihn einer jener alten Häresien, des Nestorianismus bezichtigt.

Ist denn die Brille, durch welche Clemens die Lehre Günther's betrachtet, so trüb, daß er die grellsten Unterschiede nicht mehr wahrnehmen kann?

Nestorius kennt nur eine moralische Vereinigung der beiden Personen; läßt den Gottessohn nur Wohnung (μόνην ἐνοίκησιν) im Menschensohne nehmen, wie auch der h. Geist Wohnung in allen Erlösten nimmt; macht den Menschensohn zum Träger Gottes, zum θεόφορος, was auch jeder Gläubige von sich rühmen kann; und leugnet daher, daß Maria Gottesgebärerin sei.

Günther macht in bestimmtester Weise auf den wesentlichen Unterschied zwischen der Einigung des h. Geistes mit den Erlösten, der Einwohnung, und der Einigung des Logos mit dem Menschensohne, der Incarnation aufmerksam. Nach Günther: Erhebung des Menschen Jesus in die Form des göttlichen Selbstbewußtseins, in die Person des Logos, nach Nestorius nicht; hier der Menschensohn Träger des Gottessohnes, dort der Gottessohn Träger des Menschensohnes; hier eine bloße Willensübereinstimmung, dort persönliche Einheit: hier Maria ἀνθρωποτόκος, dort θεοτόκος.

Bei Nestorius Getrenntheit der persönlichen Naturen, Leugnung der unio naturalis et hypostatica; bei Günther ursprüngliche und unzertrennliche Vereintheit der beiden Naturen, weshalb Christus auch „in keinem Momente seines Daseins als Mensch nicht wissen konnte, daß er ursprünglich und unzertrennlich mit dem Logos Gottes vereint sei, welche Unmöglichkeit des Nichtwissens immer die Wirk-

lichkeit, d. h. Einheit des formalen Bewußtseins beider Substanzen in ihrer realen oder factischen Einigung voraussetzt".

Dort zwei für sich bestehende Personen ohne persönliche Einheit Beider; hier kein losgetrenntes Fürsichbestehen des Menschensohns, kein solcher persönlicher Bestand desselben, wie er bei uns stattfindet, sondern objectiv und subjectiv zu eigen dem Logos und mit und in ihm; eine unio secundum naturam et secundum hypostasin.

Dort die forma Dei vom Menschensohne (und damit auch die formale Einheit des Gottes- und Menschensohns) geleugnet, hier gelehrt: daß der Mensch Jesus nicht einen Augenblick ohne die forma Dei existirend gedacht werden könne.

Sind das keine wesentlichen Verschiedenheiten? Oder sind dieselben mit den Worten bezeichnet: „Der einzige Unterschied zwischen der Nestorianischen und der Günther'schen Schule besteht darin, daß die erstere, wie es scheint, den Menschensohn von vornherein neben dem göttlichen Logos Person sein ließ, während er nach der letzteren erst allmälig durch die Entwickelung zur Person wird" (S. 153 f.)?

Doch was lehrt die Kirche?

In dem vom Ephesinischen Concil aufgenommenen III. Anathematism des h. Cyrillus heißt es:

„Wenn Jemand in dem Einen Christus die Hypostasen nach der Union trennt, und blos durch eine Vereinigung nach Würde, Ansehen, Macht, und nicht vielmehr durch ein Zusammenkommen nach natürlicher Einigung verbindet, der sei im Banne!" Und zur näheren Erklärung fügt das Concil hinzu: Denn „diejenigen, welche die Subsistenzen nach der Union theilen,

und sie, d. i. Gott und den Menschen, einzeln für sich (singulas separatim) setzen, eine Verbindung derselben nach der bloßen Dignität aussinnend, stellen durchaus zwei Söhne auf, da doch die h. Schrift lehrt, es sei Ein Sohn und Herr." Die Synode spricht von „Hypostasen", „Subsistenzen", das ist nach der Auslegung des Dr. Clemens selber (S. 156) von Personen in der Mehrzahl (d. i. in der Zweizahl) *); dasselbe lehrt Günther. Sie lehrt aber auch eine „Verbindung" derselben zu Einer Person; eben so Günther. Und diese Verbindung ist „bewerkstelligt" durch eine ἕνωσις φυσική, d. h. durch eine Vereinigung der beiden in sich subsistirenden Naturen (Subsistenzen); eben so nach Günther, bei welchem die Vereinigung der Substanzen, die physische Einigung, die Vorbedingung ist für die persönliche Einigung oder das formaleinheitliche Selbstbewußtsein, die ohne jene ἕνωσις φυσική undenkbar wäre.

Genau dasselbe lehren die Väter der Synode zu Chalcedon, sprechen sich aber zugleich über das zwischen dem Menschen Jesus und dem göttlichen Logos obwaltende Verhältniß aus, indem sie sagen: daß diesem eine vorzügliche, nämlich die hegemonisch bestimmende Stellung zukomme, wodurch, so wie durch die Bezeichnung des Menschen als des Theilnehmers an der Herrlichkeit des Logos in der copulativen Einheit, sie jenem die freie (persönliche) Selbstbestimmung nicht ab-, sondern zusprechen. „Wir lehren (heißt es nämlich) Einen Sohn und unsern Herrn Jesum Christum, und zwar vorzüglich (principaliter) den göttlichen Logos, den wesenhaften Sohn Gottes und Herrn erkennend; miterkennend aber den

*) Ein für sich Subsistirendes kann man nun einmal nicht unpersönlich nennen (οὐδὲ γὰρ ἀπροσωπόν ἐστιν ὑπόστασιν εἰπεῖν).

angenommenen Jesus von Nazareth, als den Theilnehmer (participantem) an der Sohn- und Herrschaft in der Verbindung (copulatione) mit dem Logos Gottes." Die Väter dieses Concils haben aber auch dem am 13. Juni 449 an Flavian geschriebenen berühmten Briefe des Papstes Leo zugestimmt, indem sie nach Vorlesung desselben so wie der beiden Briefe Cyrills riefen: „Das ist der Glaube der Väter, das ist der Glaube der Apostel; Petrus hat durch Leo gesprochen, Leo und Cyrill haben gleich gelehrt." In diesem Briefe heißt es aber: Gott ist Mensch geworden so, daß die Eigenthümlichkeit einer jeden der beiden Naturen und Substanzen bewahrt blieb, aber in Eine Person zusammenging. (Salva igitur proprietate utriusque naturae et substantiae et in unam coëunte personam, suscepta est a majestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas.) Leo versteht also unter der Person Christi das Resultat des Zusammentreffens der Naturen, die Gesammtperson oder die Lebenseinheit, welche zu gleicher Zeit Gott und Mensch ist, und nicht ausschließlich die Person des Logos. (Ad resolvendum conditionis nostrae debitum natura inviolabilis naturae est unita passibili: ut... unus atque idem mediator dei et hominum et mori posset ex uno, et mori non posset ex altero.) Der wahre Gott ist geboren in eines wahren Menschen ganzer und vollständiger Natur, ganz in dem Seinen, ganz in den Unsrigen. (In integra veri hominis perfectaque natura verus natus est deus, totus in suis, totus in nostris.) Es kommt daher nicht derselben Natur zu, zu sagen: ich und der Vater sind Eins, und zu sagen: der Vater ist größer als ich; wohl aber der einen und selben persona composita. (Non eiusdem

naturae est, dicere: ego et pater unum sumus, et dicere: pater maior me est.) Aufs Bestimmteste spricht er es aus: daß die christliche Grundwahrheit eben so aufgehoben wäre, wenn die Menschheit als wenn die Gottheit irgendwie verkürzt wäre. (Catholica ecclesia hac fide vivit, hac proficit, ut in Christo Jesu nec sine vera divinitate humanitas, nec sine vera credatur humanitate divinitas.) Eben so schreibt er in seinem Briefe an den Clerus und das Volk zu Constantinopel: „Nichts fehlte Christo von dem, wovon sicher ist, daß es zur menschlichen Natur gehöre, Seele, Vernunft, Leib."

Weitere Bestimmungen macht die fünfte allgemeine, die zweite Constantinopolitanische Generalsynode: „Wer nicht bekennt, daß die Verbindung des göttlichen Logos mit dem geistig beseelten Fleische der Zusammensetzung oder der Person nach (κατα σύνθεσιν ἤγουν καϑ' ὑπόστασιν) geschehen sei, und daß deshalb die Person desjenigen, der unser Herr Jesus Christus ist, Einer von der h. Dreieinigkeit, Eine sei, der sei im Banne." Und: „Indem die h. Kirche Gottes die Gottlosigkeit dieses doppelten Unglaubens (der monophysitischen Vermischung und der nestorianischen Trennung der beiden Naturen) verwirft, bekennt sie die Einheit des göttlichen Logos und des Fleisches der Zusammensetzung (σύνθεσις), d. h. der Person nach. Denn die synthetische Einheit (ἡ γὰρ κατὰ σύνθεσιν ἕνωσις) in dem Geheimnisse Jesu Christi bewahrt nicht nur unvermischt das Zusammengekommene, sondern läßt auch keine Trennung zu."

Hier wird die unvermischte Zweiheit und reale Verschiedenheit der Naturen, und doch zugleich die Einheit derselben ausgesprochen. Diese Einheit wird eine Einheit der Zu-

sammensetzung oder der Person nach, eine synthetische Einheit genannt. Dadurch ist diese Einheit, die Eine Person Christi als eine formale bezeichnet, weil als eine auf der Grundlage zweier unvermischten Naturen sich einstellende.

Dr. Clemens aber steift sich S. 147 seiner Briefe auf die, den von uns angeführten unmittelbar vorhergehenden Worte des Concils (Mansi tom. IX. S. 377 C.): „Wenn Jemand behauptet, daß die Einigung des Wortes Gottes mit dem Menschen ... der Beziehung oder dem Verhältnisse nach (ἢ κατ' ἀναφορὰν ἢ σχέσιν, d. h. der Relation nach) ... stattgefunden habe ... der sei im Banne." Und mit Beziehung hierauf fährt er S. 153 f. fort: Die Nestorianer legten Christo „wegen der Einheit der Relation und des Personen-Verhältnisses nur eine relative (wechselseitige) Thätigkeit (μίαν σχετικὴν ἐνέργειαν) bei. Der einzige Unterschied zwischen der alten (Nestorianischen) und der neuen (Günther'schen) Schule besteht darin: daß die erstere, wie es scheint, den Menschensohn von vornherein neben dem göttlichen Logos Person sein ließ, während er nach der letztern erst allmälig durch die Entwickelung zur Person wird."

Ich aber frage: was für eine „Relation" zwischen dem Logos und dem Menschen in Christus ist, als Person-Einheit Beider, von dem Concil als häretisch bezeichnet worden? Die des Theodor von Mopsveste und des Nestorius, wie in jenem Canon ausdrücklich bemerkt wird (καθὼς Θεόδωρος λέγει ... καθὼς οἱ Νεστοριανοὶ τὸν θεὸν λόγον υἱὸν καὶ χριστὸν καλοῦντες). Und welches war die „Relation", welche diese aufstellten? Theodor von Mopsveste und Nestorius nahmen an: daß

der in allen Dingen gegenwärtige Logos doch eine besondere Beziehung zu dem Menschen Jesus habe, weil dieser Mensch um seiner Beschaffenheit willen desselben Namens und Ranges gewürdigt sei, die dem Logos von Natur zukommen. In diesem Sinne sprachen beide Männer von einer beziehungsweisen Einheit, unio relativa, ἕνωσις σχετική, wie auch schon die beigefügten Worte des Concils „ἢ κατὰ ἰσοτιμίαν ἢ κατὰ αὐθεντίαν ... ἢ κατὰ εὐδοκίαν" beweisen, in diesem Sinne wurde die beziehungsweise Einheit von dem Concil verworfen. Denn demgemäß kam Nestorius so wenig als Theodorus zu einer eigentlichen Menschwerdung Gottes, sondern nur zu einem Verhältnisse (σχέσις) zweier getrennt bleibenden Naturen, das er eine geheimnißvolle Zusammenfügung (συνάφεια) nannte. Deshalb bemerkt Cyrill mit Recht: nach Nestorius sei der Sohn Gottes bei diesem Menschen nur gleichsam zu Gast (πρόξενος, παρακομιστής), nur Beziehungen, Relationen zwischen beiden blieben übrig (σχετικὴ συνάφεια). Allein (fährt er fort) hätte der Sohn Gottes die Menschheit sich nicht zu eigen gemacht, so bliebe sein Verhältniß zu ihr ewig nur ein äußeres, und Christus der Mensch hätte die Sohnschaft nur durch Zuerkennung (μεθεκτικῶς και εἰσκεκριμένως). Aber das Geschenkte, Zuerkannte, nicht aus dem inneren Wesensbestande Fließende wäre auch verlierbar, das von Außen Gewährte (τὸ θύραθεν ποριςθὲν) könnte auch wieder wegfallen. Sie nannten zwar Christum auch Sohn, aber nicht φύσει, sondern nur θέσει (υἱὸς θετός), einen angenommenen Sohn, der an der Würde Gottes und göttlichen Gaben Antheil haben solle. Aber was sei das für ein Sohn? Einen Menschen anzubeten, der nur in der

συνάφεια mit Gott stehe, sei offenbar Abgötterei. Die bloße συνάφεια gebe nie ein Recht zur Anbetung der Menschheit. Die Vermählung sei ja mehr als die συνάφεια, denn Paulus sage: „Wer mit dem Herrn vermählt ist, ist Ein Geist mit ihm." Gleichwohl würden die Gläubigen nicht angebetet. Deshalb wollten die Nestorianer auch das Wort ἕνωσις abschaffen, während doch keine Vermengung darin liege, sondern nur eine συνδρομή. Denn nicht bloß das Einfache oder μονοειδὲς nennen wir Eines, sondern auch das Zwei- oder Dreifache, wenn es vereint ist. Συνάφεια aber oder συνδεσμός, was die Nestorianer behalten, führt nicht hinaus über das Verhältniß von Meister und Schüler oder Gehülfen. — Dem h. Cyrill dagegen ist die Menschwerdung des Logos das Ineinander der Aneignung des Unsrigen (ἰδιοποίησις), und des Theilgebens (κοινοποιεῖν) an dem Seinigen. In der Einen Person Christi ist Beides vollzogen: daß der Sohn Gottes das Menschliche zu dem Seinigen gemacht hat, und demselben Theil gegeben an sich selbst.

Und nun frage ich den Dr. Clemens: Lehrt Günther diese äußere (Nestorianische) Relation, wodurch er nur „an der Würde Gottes und göttlichen Gaben Antheil" hat, oder lehrt er jene innere aus dem „Wesensbestande" des Gottmenschen hervorfließende Relation, von welcher auch Cyrill spricht, und durch welche der Mensch Jesus an dem Selbstbewußtsein des göttlichen Logos Antheil hat, und ein „Ineinander der Aneignung und des Antheilgebens" (ἰδιοποιεῖν und κοινοποιεῖν) gesetzt ist? Oder ist Jeder schon Häretiker, der nur das Wort „Relation" (wenn auch in anderem [contradictorisch entgegengesetztem] Sinne als Nestorius) zur

Bezeichnung der persönlichen Union des Logos mit dem Menschen Jesus gebraucht? Dann wäre, um nur Einen zu nennen, auch der h. Thomas von Aquino durch obige Worte des Concils als Häretiker bezeichnet, denn auch er nennt die Unio ein Verhältniß (relatio quaedam) zwischen Gott und der Menschheit. (Q. XVI. 6. Q. XXXV. 5.)

Es geht aber auch aus den Erklärungen des 6. allgemeinen Concils hervor, daß die menschliche Natur in Christo nicht als eine unpersönliche zu denken, und somit auch für das Verständniß der Einpersönlichkeit Christi die Idee der Relation zu Hilfe zu nehmen sei. Ja schon die diesem Concil vorhergehenden Streitigkeiten beweisen das.

Theodorus, Bischof von Pharan, einer der bedeutendsten Vertreter der *μία ἐνέργεια*, lehrte: Alles, was von Christus erzählt ist, auch was seiner Seele und seinem Leibe zugehört, geschah aus Einem Princip einheitlich (*ἀρχοειδῶς, μοναδικῶς καὶ ἀδιαιρέτως*), beginnend und gleichsam quellend aus des Logos Macht, Weisheit und Güte, hervortretend aber durch Vermittelung der vernünftigen Seele und des Leibes; denn auch Schlaf, Müdigkeit, Hunger und Durst, Bewegung und Ruhe ist auf die allweise und allmächtige Thätigkeit des Logos, der Mensch werden wollte, zurückzuführen; und daher ist Alles der Einen Thätigkeit des ganzen Logos als Eines zuzuschreiben. Es ist also in Christus Ein Wille und dieser ist göttlich (*αὐτοῦ γὰρ τὸ θέλημα ἕν ἐστι, καὶ τοῦτο θεϊκόν*. Mansi. XI. 568). Auch die natürlichen Bewegungen sind in Christus Thätigkeiten, nämlich des Logos. Leib und Seele waren hienach in Christus nichts als das willige Organ des allein-

herrschenden Logos für das Hervortreten Seiner ἐνέργεια, die er μία θεοῦ ἐνέργεια nennt.

Aehnlich hielt sich Cyrus von Alexandrien an die μία θεανδρικὴ ἐνέργεια, sowohl in seinen Verhandlungen mit den ägyptischen Monophysiten, als in seinem Briefe an Sergius, Patriarchen zu Constantinopel. Letzterer aber verleitete den Kaiser Heraclius im Jahre 638, ein dogmatisirendes Edict, die Ekthesis zu erlassen, welche Anfangs untersagt, von Einer oder zwei Energien zu reden, am Schlusse aber Einen einigen Willen in Jesu Christo zu glauben befiehlt. Später aber sah er sich veranlaßt, den Kaiser Honorius zu bewegen, die Ekthesis zurückzunehmen, und eine andere Verordnung, den Typus zu erlassen, worin alles Disputiren über Einen oder zwei Willen schlechterdings untersagt wurde.

Auch Pyrrhus, gewesener Patriarch von Constantinopel, bekämpft die Lehre von zwei Willen, und wendet unter Anderem dagegen ein: Zwei Willen setzen zwei Wollende voraus; in Einer Person aber können nicht zwei Wollende sein.

Was wird nun von katholischer Seite gegen diese monotheletischen Verirrungen vorgebracht? Der gelehrte Mönch Sophronius, seit dem Jahre 634 Patriarch von Jerusalem, schreibt jeder der zwei Naturen ihre eigene Wirkungsweise zu. Aber darum, fügt er erklärend hinzu, gehen sie nicht auseinander, haben vielmehr eine sich ineinander fügende Wirkungsweise, ein Zusammenwirken (κατάλληλος ἐνέργεια, συνέργεια); dieses Zusammenwirken aber haben sie durch die Hypostase des Einen und selbigen Christus, der in den beiden Naturen geschaut wird, und, was jeder derselben

zukommt, wirkt nach der wesentlichen Qualität, die einer jeden von beiden eingeboren ist.

Und der Mönch Maximus, welcher sowohl in Afrika als in Italien sich durch seine Disputationen und seinen Eifer gegen die Ketzerei der Monotheleten und sein standhaftes Martyrium ausgezeichnet hat, schreibt: Es sei von allen Philosophen und christlichen Theosophen zugegeben, daß Synthesen nur bei Dingen möglich seien, die ein Bestehen in sich haben, nicht aber bei solchen, die nur an einem Anderen (als Accidenzien, Eigenschaften, überhaupt selbstlos, ohne Fürsichsein) sind. Und auf die Frage des Pyrrhus: haben also wie die Naturen so auch die Willen nichts mit einander gemein? antwortet er: nichts, als die Hypostase der zwei Naturen. Das Auszeichnende der Person Christi war, daß er nicht bloß als Gott, sondern auch als Mensch wollte, und zwar so, daß der menschliche Wille nicht tadelnswerth war. Der Logos schuf die Menschheit zum Sein und nicht zum Nichtsein; sie kann aber nicht sein ohne Willen, ohne Selbstbehauptung und Kraft des Widerstandes. Es gebe (fährt er fort) drei Gattungen des Lebendigen: Organisches, Animalisches und Vernünftiges; Bewegung, nicht bloß Leiden, sei in ihnen allen, aber im Vernünftigen die freie Bewegung (κίνησις αὐτεξούσιος), also dürfe uns der „natürliche Wille" kein Bedenken machen, er bedeute das, was zur menschlichen Natur gehöre, den freien Willen. Wenn also der Logos Fleisch werden wollte, vernünftig beseeltes Fleisch, so war er auch als Mensch wesentlich ein wollender. Und wenn die Väter sagen, Christus habe seinen Willen formirt, so bedeute das nicht, der Logos habe seinen Willen bestimmt, sondern er als Mensch habe in sich und durch sich die Mensch-

heit Gott dem Vater unterworfen; und so ein Beispiel vollkommener Art aufgestellt, damit auch wir freiwillig uns unterwerfen.

Und nun blicke Herr Clemens darauf zurück, wie Günther die Idee der Persönlichkeit Christi bestimmt; und dann frage er sich: ob derselbe wesentlich Anderes lehre, als was auch Maximus und Sophronius: daß in der Einen und selbigen Hypostase jede der beiden Naturen nach der ihr eingeborenen Qualität wirke; daß die Menschheit der Gottheit nicht synthetisch verbunden werden könne, wenn sie nicht auch ihr Bestehen in sich und ihr Wirken aus sich habe und behalte; daß der Mensch in sich und durch sich dem Willen des Logos, der mit dem Willen des Vaters Eins ist, sich frei unterwerfe; daß also die menschliche Persönlichkeit sich in der Synthese mit dem Logos nicht negire, sondern affirmire, aber als eine nicht außer und ohne, sondern mit und in dem Logos bestehende und von diesem getragene, und daher auch mit und in ihm sich erfassende?

Papst Martinus I. endlich sprach auf der im Jahre 649 gehaltenen Lateran-Synode das Anathem aus über Theodorus, Cyrus, Sergius, Pyrrhus und Paulus, über die Ekthesis und den Typus; und befahl unter gleichem Anathem, zu glauben: daß zwei Naturen unvermischt und ungetheilt in der Person Christi aufbewahrt seien, so wie daß die göttlichen und menschlichen Eigenschaften indeminute et indeminorate fortdauern; und daß Christus duas voluntates cohaerentes unitas, und eben so duas operationes habe.

Wie stimmt dazu der Clemens'sche blos formale Unterschied der beiden Naturen?

Nicht weniger hebt Maximus, und mit ihm Anastasius, gegen Makarius von Antiochien, der es für unzuläſſig erklärte, zwei außer einander stehende Willen in Christo anzunehmen, hervor: daß eine ihres eigenen Willensherdes beraubte Menschheit keine wirkliche, und daß bei solcher Lehre Christi Vorbildlichkeit für uns verkürzt sei.

Insbesondere antwortet Maximus auf die Frage: Was ihm dann als Band der Einheit zwischen den zwei Naturen und Willen übrig bleibe? Die persönliche Einigung (ἕνωσις ὑποστατική); denn im Logos hat die Seele Christi ihre Hinterlage (ὑπέστη). In dieser Beziehung in Eins zusammengehend, tauschen die Naturen sich gegenseitig das, was jeder physisch zukommt, aus, so daß es gemäß der geheimnißvollen Einigung jeder von beiden zukommt, aber ohne Vermengung und Verwandlung des natürlichen Wesens. Jede der Naturen wirkt für sich, wenn sie auch den Willen der anderen sich aneignet — τρόπος ἀντιδόσεως. Dazu kommt als weitere Folge der hypostatischen Einigung die geheimnißvolle Weise des Kreisens der Naturen in einander — die περιχώρησις.

So hat also nach Maximus die Menschheit Christi in sich selbst den Focus für freie Willensentschlüſſe und für gute Handlungen, d. i. er faßt sie persönlich auf. Dadurch erst wird die Vorbildlichkeit Christi festgestellt. Auch von Anastasius, dem Schüler des Maximus, wird die persönliche menschliche Selbstbestimmung festgestellt; indem er sagt: Nun sind aber Glaube und Liebe wie alle Tugenden nur möglich durch den freien Willen (ἑκούσιον) und die eigene Thätigkeit der Seele. Spräche man also diese constitutive

Beschaffenheit unserer Natur (τὰς συστατικὰς τῆς ἡμετέρας φύσεως ἰδιότητας) Christo ab, nämlich den Willen und die Willensthätigkeit (θέλησις καὶ ἐνέργεια), so wäre seine Menschheit den unvernünftigen Wesen gleich. Hat aber Christus keinen vernünftigen Willen in seiner Seele, nach welchem Willen oder durch welchen hat er des Vaters Gebote gehalten? Nach dem Willen des göttlichen Logos? Aber dessen Wille ist ja gebietend, herrschend, und des Vaters Wille ist ein und derselbe mit dem Willen des Sohnes. Durch welchen Willen also? Denn ein Anderes ist doch der gebietende, ein Anderes der gehorchende Wille. Man hat nur die Wahl zu sagen, der gehorchende sei der Wille des Logos, eben damit aber auch die göttliche Natur des Logos arianisch zur Unterthanin, Dienerin zu machen, was keiner Widerlegung bedarf, oder aber man muß einen wahrhaften menschlichen Willen in Christus annehmen. Sonach ist ein vom Willen des Logos verschiedener und doch reiner, guter und freier Wille anzunehmen, eine vernünftige Kraft des denkenden, überlegenden Willens (θέλησις λογική, βουλευτική καὶ διανοητική). Nur so erhält es seine Bedeutung, daß er die Knechtsgestalt annahm, um die Gebote, gegen die der Knecht Adam ungehorsam gewesen war, durch seinen Gehorsam in Knechtsgestalt zu erfüllen, und um die Schuld zu tilgen, die der Knecht auf sich und uns lud, den Tod, den der Knecht (Christus) durch seine Gottesgestalt im Gehorsam bis zum Tode bezahlte.

Ich aber füge hinzu: ein freier Wille ist eine Kraft, welche einer Substanz inhärirt, die eben durch freie Willensäußerung sich in ihrer Qualität bekräftigt, und aus dieser Bekräftigung als freie Substanz, d. i. als Person sich zurücknimmt. Ein vom Willen des

göttlichen Logos verschiedener freier Wille schließt die Persönlichkeit des Wollenden in sich.

Der spätere Monotheletismus gab zu: daß jede Natur, die ist, auch wirken muß, und lehrte demgemäß zwei Naturen und zwei natürliche Willen in Christo. Aber er suchte diese Zweiheit nicht in der Person einheitlich zu vermitteln — durch ein formales Band, — sondern in dem Willen selber, den er somit als einen zusammengesetzten bezeichnete. Und es berief sich diese monotheletische Ansicht darauf, daß ja auch im Menschen zwei Naturen und doch nur Ein Wille vorkämen.

Hier sieht man so recht, wie der anthropologische Boden es war, auf welchem die Häresien in Betreff der Person Christi hervorsproßten. Wer sagt denn: daß im Menschen nur Ein Wille vorkomme? Der Apostel Paulus gewiß nicht; das empirische Bewußtsein auch nicht.

Und weil ohne das anthropologische Selbstverständniß die vollkommene Verständigung über die Person Christi nicht möglich ist; so vermochten auch die Kirchenlehrer das letzte Wort zur wissenschaftlichen Erklärung dieses Dogmas noch nicht auszusprechen.

Wenden wir uns nach diesen Vorbemerkungen zu dem 6. allgemeinen oder 3. Constantinopolitanischen Concil selber, welches der Kaiser Constantin Pogonatus berief, um den monotheletischen Streitigkeiten ein Ende zu machen! In dem Decrete des Kaisers, welches die Decrete dieses Concils bestätigt, heißt es: „Wir aber vermeiden die Gefahr des doppelten Abgrundes, sowohl der Trennung als der Vermischung, und beschreiten gleichsam den königlichen Weg, indem wir zwei Naturen in Christus und zwei ihnen ent-

sprechende Thätigkeiten bekennen, welche ohne Trennung in Eine für sich bestehende Person zusammenkommen, welche beide Eigenthümlichkeiten zu Einer Gemeinschaft zusammengeführt hat. Nicht als sei neben den Naturen die Person eine andere, sondern in dem Sinne, daß in der für sich bestehenden Person des Logos die ganze menschliche Natur formirt sei, und was ihr zukommt, vollziehe, die Sünde allein ausgenommen, uneingeschränkt mit dem Logos, so wie auch der Logos, was ihm zukommt, mit der von ihm angenommenen menschlichen Natur unverkürzt vollzieht?"

Zwei also, der Logos und der Mensch, jeder nach der Eigenthümlichkeit seiner mit der andern nicht vermischten Natur, wirken ganz unverkürzt und uneingeschränkt in der Einen Lebensgemeinschaft, die sie eingegangen. Und diese Gemeinschaft hat zur Voraussetzung die Eine Persönlichkeit, die nicht etwas Anderes, ein Drittes neben den Naturen ist, sondern dadurch zu Stande kommt, daß die Person des Logos die menschliche Natur in der Weise gestaltet — διαπλασθείσης — (oder, wie Günther sich ausdrückt, derselben den Stempel ihrer Ichheit in der Weise aufdrückt), daß diese zwar uneingeschränkt ihre Eigenthümlichkeit (Qualität) zur vollen Offenbarung bringt, aber doch nicht als eine vom Logos getrennt für sich (sondern in und mit dem Logos) bestehende und wirkende Person zur Darstellung kommt. Es ist also vom Concil die vollkommene (d. i. persönliche) Entfaltung der menschlichen Natur affirmirt; negirt ist nur eine solche sich in sich abschließende Bethätigung, daß zwei getrennt für sich bestehende Personen zum Vorschein kämen, in welchem Falle die Einheit beider nur in nestorianischer Weise, d. i. als eine moralische gedacht werden könnte. Ist also diese Lehre des

Concils: daß die „zwei Naturen in Christus und die zwei ihnen entsprechenden Thätigkeiten ohne Trennung in Einer Person zusammenkommen, welche beide Eigenthümlichkeiten zu einer Gemeinschaft zusammengeführt hat", verschieden von der Lehre Günthers: daß „in Christus eine formale Einheit (Ichheit, Persönlichkeit) vorkomme, unter welcher das göttliche und menschliche Leben desselben zu stehen komme, und in welcher der Logos das Siegel seiner (göttlichen) Ichheit jedem Vorgange in der einen wie in der andern Region seines ungetrennten Doppellebens ausdrücke"? Oder sollte Jemand in den Worten des Concils die Lehre des Dr. Clemens ausgesprochen finden können: daß „der Unterschied der beiden Naturen nach der Einigung gleichsam nur noch ein formaler, die Einheit der Persönlichkeit also eine reale sein müsse"??

Und wenn Cl. fortfährt: „Auf der Realität der Person Christi beruht die Lehre der Kirche, daß die Mutter des Herrn die wahrhafte Gottesgebärerin sei"; so gebe ich zu, daß unter jener Voraussetzung (der realen Einheit der Persönlichkeit Christi) Maria allenfalls Gottesgebärerin genannt werden könnte, daß sie aber aufhören würde, zugleich die Mutter Jesu, des Menschen und Menschensohns, zu sein.

Etwas Anderes ist es, sagen: die Form des Logos, welcher eine reale Person ist, ist zugleich Form seiner angenommenen menschlichen Natur (ähnlich wie der Geist, der auch eine reale Person ist, die Form des Leibes genannt wird), und etwas Anderes, sagen: die Einheit der Persönlichkeit Christi ist eine reale. Jener Ausdruck negirt nicht, daß der creatürliche Geist auch zu seiner eigenen Form komme, und Form des Leibes Jesu sei; dieser aber mischt die Na-

turen zu einem gemeinschaftlichen Dritten, der Einen realen Persönlichkeit, zusammen.

Auf welche kirchlichen Aussprüche stützt denn nun aber Cl. diese seine Ansicht von der real-einen Persönlichkeit Christi?

Auf die Aussprüche im Canon 7 des Conc. Const. II. Dieser Canon lautet vollständig:

„Wenn Jemand das Wort in zwei Naturen (ἐν δύο φύσεσι) gebraucht, jedoch nicht um zuzugestehen, es sei in Gottheit und Menschheit der Eine Jesus Christus unser Herr zu bekennen, damit dadurch die Verschiedenheit der Naturen, aus denen unvermischt die unaussprechliche Einheit entstanden, bezeichnet werde, so daß weder der göttliche Logos in die Natur des Fleisches verwandelt, noch das Fleisch in die Natur des Logos übergegangen ist (denn beide bleiben der Natur nach, was sie sind, auch wo der Person nach die Einheit entstanden ist), sondern jenes Wort im Geheimnisse Christi im Sinne der Trennung nach Theilen nimmt; oder wenn Jemand die (Zwei-) Zahl der Naturen bei unserem Einen Herrn Jesus, dem eingefleischten Gottesworte, zugestehend, nicht blos theoretisch der Naturen, aus welchen er ja auch zusammengesetzt wurde, Unterschiedenheit auffaßt, welche (letztere) nicht aufgehoben wird wegen der Einigung (der Eine besteht ja aus beiden, und durch den Einen die beiden), sondern auch praktisch sich dazu der Zahl bedient, als habe Er (Christus) die Naturen als getrennte und insofern als eigene (für sich bestehende) Hypostasen, der sei im Banne."

Dieser Canon ist schwer verständlich. Ich will versuchen, ihn zu beleuchten.

Es handelt sich in demselben um die Zweizahl der Naturen in Christus. Sobald man eine Zweiheit in ihm annahm, war man nach der damals herrschenden Dialektik gar sehr versucht, auch an zwei getrennte, für sich bestehende Individuen zu denken. Der Canon will nun eine Spaltung der Einheit, eine Lösung und Trennung der Naturen, eine Theilung des einen Christus verhüten. Deshalb heißt es mit starker Betonung „bei unserem einen und selbigen Herrn." Deshalb wird noch hinzugefügt „dem eingefleischten Gottesworte", ein Ausdruck, in welchem die Väter die ganze Lehre über die Einheit und Zweiheit in Christo zusammenzufassen pflegten. Deshalb wird endlich gesagt, daß die διαφορὰ der Zwei τῇ θεωρίᾳ μόνῃ zu nehmen sei. Was bedeutet διαφορά? Bei den Dialektikern ist διαφορὰ „Unterschied", „unterscheidendes Merkmal".

Aber was für ein Unterschied? die διαφορὰ, sagen sie, zwischen „Johannes" und „Petrus" liege in dem persönlich Eigenthümlichen, was den einen von dem anderen unterscheide; die διαφορα zwischen „Pferd" und „Stier" sei in den Merkmalen zu suchen, welche diese beiden Thierarten von einander trennen und gegen einander kenntlich machen. Es bezeichnet so διαφορὰ den „Unterschied" zwischen zwei geschiedenen, weil besonderen, einzelnen Dingen (seien es nun Personen oder Sachen); es bezeichnet jene (begriffliche) „Unterschiedenheit", in Folge deren es geschieht, daß ein allgemeines Sein in unterschiedlichen und von einander geschiedenen Einzeldingen und Individuen existirt; kurz: es includirt jene „Unterschiedenheit" die „Geschiedenheit" der Individuen, wo es sich um lebende Wesen han-

delt. Diese (also von den Theologen verstandene) „Unterschiedenheit der Naturen, aus welchen Christus zusammengesetzt“, will nun die Kirche „nur theoretisch“, nur „in der Theorie“ genommen wissen, d. h. nur in der Wissenschaft will sie es dulden, daß man von einer solchen „Unterschiedenheit“ rede; sie verbietet aber, einen solchen praktischen Gebrauch davon zu machen, daß man (der Ansicht gemäß: wo „Unterschiedenheit“, da sei auch „Geschiedenheit“) die real unterschiedenen Naturen auch für real „geschiedene“ (κεχωρισμένας) und „für sich bestehende“ Individuen erkläre.

Διαφορὰ (heißt es) τούτων, ἐξ ὧν καὶ συνετέθη. Das τούτων kann nur auf φύσεις bezogen werden. „Die Unterschiedenheit der Naturen, aus welchen er ja auch zusammengesetzt wurde.“ Dieser Relativsatz ist hinzugefügt, um sogleich die Folgerung, welche Einer aus der „Unterschiedenheit“ dem damaligen Sprachgebrauch gemäß ziehen möchte, daß nämlich hier auch eine „Geschiedenheit“ vorhanden sei, als unstatthaft zu erklären. „Er ist ja aus diesen zusammengesetzt“, also nicht „geschieden“, sondern geeint; nicht getrennte Zweiheit, sondern verbundene Einheit.

Οὐκ ἀναιρουμένην διὰ τὴν ἕνωσιν, die Unterschiedenheit ist aber wegen der Einheit nicht aufgehoben, nicht verwischt. Es ist keine Fusion der Naturen eingetreten, sondern die Unterschiedenheit derselben ist gewahrt und bewahrt, obgleich eine persönliche Einheit stattfindet.

Das ist der Sinn dieses, nur unter sorgfältiger Berücksichtigung der damals herrschenden Dialektik, die aus unserer spätern

Darlegung der Lehre der Väter und Theologen in Betreff der Person deutlicher hervorleuchten wird, verständlichen Canons. Und ich bin daher berechtigt, in die Worte Balzers (l. c. S. 171) einzustimmen:

„Wer möchte wohl aus diesem Canon die Clemens'sche reale Einheit der Person und formale Zweiheit der Naturen herauslesen, da das gerade Gegentheil darin wiederholt gelehrt, und nur die nestorianische Auffassung des ἐν δύο verworfen wird?"

Warum hat ferner Clemens nicht auch den gegen die monophysitische Auffassung des ἐκ δύο gerichteten Canon 8 angeführt? Derselbe lautet: „Wenn Jemand bei dem Bekenntnisse: es sei aus den beiden Naturen (ἐκ δύο φύσεων) der Gottheit und Menschheit eine Einheit geworden, oder bei dem Worte: es sei die eine Natur des göttlichen Wortes Fleisch geworden, nicht so denkt, wie die Väter gelehrt haben: daß aus der göttlichen und menschlichen Natur durch die der Person nach geschehene Union Ein Christus geworden sei, sondern in solchen Ausdrücken Eine Natur oder Substanz der Gottheit und des Fleisches Christi einzuführen versucht, der sei im Banne. Denn bei den Worten: der eingeborene göttliche Logos sei der Person nach mit dem Fleische unirt, sagen wir nicht, daß irgend eine gegenseitige Vermischung der Naturen entstanden sei, sondern wir denken vielmehr, daß, indem jede Natur bleibt, was sie ist, der göttliche Logos mit dem Fleische sich vereinigt habe. Deswegen ist Christus der Gottmensch Einer, eben derselbe gleichen Wesens mit dem Vater nach der Gottheit, und eben derselbe gleichen Wesens mit uns

nach der Menschheit. Denn sowohl jene, die nach Theilen trennen oder zerschneiden, als auch diejenigen, die das Geheimniß des Erlösungsamtes Christi vermischen, verwirft und erklärt gleicher Weise in den Bann die Kirche Gottes."

Was ist hier als Kirchenlehre ausgesprochen?

Christus ist Einer, Einer der Person nach, und zwar durch Vereinigung (Verbindung) des Menschen (Fleisches) mit dem Logos, so daß Er, die Eine Person, aus zwei Naturen zusammengesetzt ist. Eine persönliche Zusammen- oder Ineins-Setzung, eine Synthesis wäre aber so wenig dann vorhanden, wenn die beiden Naturen getrennt für sich personirten, φύσεις κεχωρίσμεναι καὶ ἰδιοϋπόστατοι wären (Nestorianismus), als dann, wenn sie sich vermischten, sei's gegenseitig, zur Darstellung eines Gemeinschaftlichen, in welchem sie zusammenfließen (Clemens), oder bestimmter: daß beide sich durch einander temperiren, wie in der Chemie das Product eine gemeinsame Mischung aus beiden Factoren ist (Theopaschitismus); sei's einseitig, so daß entweder der göttliche Logos in die Natur des Fleisches (was ebjonitisch wäre), oder das Fleisch in die Natur des Logos verwandelt würde (was doketisch ausfallen muß und Eutychianismus ist *).

---

*) Dorner dagegen meint: „Wenn auch Eutyches selbst die Menschheit nicht einem ins Meer gesunkenen Honigtropfen verglichen haben sollte, so liegt doch am nächsten, die Unio des Eutyches mit einer chemischen Durchdringung der irgendwie noch bleibenden menschlichen Natur durch die göttliche zu vergleichen." Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. II. 1. S. 104.

Also zwei unvermischte (und doch nicht in Trennung persönliche) Naturen, verbunden zu Einer persönlichen Einheit. Nun ist aber der göttliche Logos Person für sich schon vor seiner Menschwerdung in Christo (oder nach seiner Verbindung mit dem Menschen Jesus) kann Er es nicht mehr blos für sich sein, sondern muß es zugleich auch für den angenommenen Menschen sein, dessen Bewußtsein Er somit in Sein persönliches Selbstbewußtsein hinaufhebt. Wird aber darum der Mensch Jesus als solcher (dem doch die Kirche ausdrücklich Selbstbewußtsein und freien Willen und freie Willensbethätigung zuspricht) zu keinem persönlichen Wissen und Leben für sich kommen? Das lehrt das Concil nicht, sondern nur, daß ihm keine sich in sich begrenzende, d. i. keine von der Person des Logos getrennte Persönlichkeit zukomme. Wohl aber lehrt es: daß die menschliche Natur in dem Einen Christus unserm Herrn bleibe, was sie ist, in Allem (die Sünde und darum auch die Beschaffenheit der Conception ausgenommen) der unsrigen gleich, unverkürzt, uneingeschränkt. Wird nun den Aussprüchen des Concils nicht genuggethan, wenn Günther lehrt: zu der unverkürzt gebliebenen ganzheitlichen Menschennatur gehöre auch die Persönlichkeit derselben, aber diese Persönlichkeit in anderer Relation als bei uns, indem sie der Person des Logos dadurch zu eigen gegeben sei und selber sich zu eigen gebe, daß sie auf dieselbe als auf die höhere Hypostase bezogen wird (sowohl von Seite des Logos als von Seite des Menschen), daß also der Logos der Träger des Menschen Jesus ist? Und wenn „als Grund für diese Wahrung der menschlichen Persönlichkeit" hinzugefügt wird: es könne die menschliche Natur nicht als eine von der göttlichen des Logos verschiedene

Substanz festgehalten, sondern müsse als bloßes Accidenz derselben angesehen werden, wenn sie nicht auch für sich, d. h. persönlich sei? Treffend bemerkt in dieser Beziehung der Verfasser des „Votums“: „Jede teleologische Beziehung eines Seienden auf ein Anderes muß durch seine Beziehung auf sich selbst gestützt sein.“ Durch diese „Beziehung“ aber des Menschen Jesus auf den Logos ist jener als Eigenthum von diesem, als ihm zugehörig gesetzt.

Unvereinbar aber mit den Aussprüchen des Concils (daß „aus den unvermischten Naturen die Einheit der Person entstehe“, daß „die Einheit der Person nicht durch irgend eine gegenseitige Vermischung der Naturen entstanden sei“, daß, „indem jede der Naturen bleibe, was sie ist, der göttliche Logos mit dem Fleische sich vereinigt habe“, daß „der Eine Jesus Christus aus den beiden Naturen zusammengesetzt sei“ u. s. f.) ist es, die Einheit der Person in der Zweiheit der Naturen so auszulegen, wie Clemens sie ausgelegt hat: daß die beiden Naturen nach der Einigung, als unterschieden nur noch gedacht *) werden könnten, daß sie nur noch formal

---

*) Clemens übersetzt ja die Worte des Canon 7: τῇ θεωρίᾳ μόνῃ τὴν διαφορὰν τούτων . . . : „Wenn Jemand die Zahl der Naturen in dem Einen und demselben Herrn Jesus Christus zugesteht, aber nicht um den Unterschied derselben, der durch die Einigung nicht aufgehoben ist, . . . dem bloßen Gedanken nach zu fassen, . . . der sei im Banne.“ Cyrill dagegen lehrt: Nach unserem Verstande sind göttliche und menschliche Natur nicht vereinbar zu einer physischen Einheit (ἀσύμβατα εἰς ἕνωσιν φυσικήν). Aber es fand doch eine Einigung beider Statt und zwar von der innigsten Art (ἄφραστος συμπλοκή, σύνοδος, συνδρομή, ἡ ἀνωτάτω ἕνωσις). Zwar trat nicht eine Diesel-

unterschieden seien; die Einheit der Person dagegen real sei. Gerade umgekehrt nöthigen die citirten canones zu der Annahme, daß der Unterschied der beiden Naturen ein realer, die Einheit also eine formale sei, d. h. daß sie sei eine immanente Relation (so anstößig auch dieses Wort den Ohren des Dr. Clemens klingt) der für sich seienden Menschennatur auf den für sich seienden Logos, vermöge welcher Relation (Bezogenheit) sie sich als für und mit und in dem Logos seiend weiß, sammt der daraus resultirenden Communicatio idiomatum, oder: daß sie sei eine vom Logos hegemonisch bestimmte Relations-Person. Auch Thom. Aq. Q. XVI. 6. nennt die unio eine „relatio quaedam."

Und nun wollen wir auch noch die von Clemens zur Erhärtung des Nestorianismus Günthers primo loco citirte Definitio fidei des Chalcedonensischen Concils vernehmen!

Folgend (heißt es in der actio V.) den h. Vätern lehren und bekennen wir einstimmig einen und denselben Jesum Christum unsern Herrn, derselbe vollkommen in der Gottheit und auch vollkommen in der Menschheit, wahrer Gott und wahrer Mensch, bestehend dieser aus der vernünftigen Seele und dem Leibe, von

---

digkeit des Wesens ein, die Naturen sind nicht Eins der Zahl nach, sondern zwei, aber sie sind so geeinigt, daß keine mehr ohne die andere gedacht werden kann. (Tom. V. 2. S. 731 ff.) Jetzt noch die eine ohne die andere denken zu wollen, wäre so verkehrt, wie wenn Jemand den Leib als Menschen für sich denken und von einer Mutter etwa sagen wollte: sie habe einen Leib geboren, statt: einen Menschen. Der eine Sohn, der φύσει Gott war, sollte auch als Mensch gedacht werden. (Ep. ad Monach. S. 15.)

gleicher Wesenheit mit dem Vater nach der Gottheit, von gleicher Wesenheit mit uns nach der Menschheit, in Allem uns gleich, ohne die Sünde; vor Aeonen geboren aus dem Vater nach der Gottheit, in der Fülle der Zeiten aber unser- und unseres Heiles wegen geboren aus Maria der Jungfrau und Gottesmutter nach der Menschheit; Einen und denselben Christus, Sohn, Herrn, Eingebornen, in zwei Naturen ohne Mischung und Wandlung, ohne Theilung und Trennung anzuerkennen, so daß von keiner Seite die Verschiedenheit der Naturen durch die Vereinigung aufgehoben, vielmehr die Eigenthümlichkeit beider Naturen bewahrt wird, und daß beide in Eine Person (πρόσωπον) und Eine Hypostase (ὑπόστασιν) zusammenkommen, nicht getheilt oder getrennt in zwei Personen, — — und diejenigen, welche es wagen, einen andern Glauben zusammenzusetzen — — thun wir in den Bann."

„Treffen" zwei in sich „vollkommene" Naturen, ohne „Vermischung" und „Verwandlung", ohne Aufgebung ihrer „Verschiedenheit", ohne Verlust ihrer „Eigenthümlichkeit", in „Einer Person und Hypostase" „zusammen"; so kann diese Person nur eine formale sein, die als solche die Persönlichkeit einer jeden der beiden Naturen in der Weise zu ihrer nothwendigen Voraussetzung hat, daß die niedere (menschliche) Persönlichkeit von der höheren (göttlichen) erhoben wird, diese also als Hypostase jener sich unterstellt; und so ist es nicht weniger häretisch: ein reales Eins in der Person in formaler Zweiheit der Naturen zu bekennen, als es häretisch ist: die unio hypostatica aufzulösen und zwei getrennte Hypostasen zu lehren. S. ferner Baltzer l. c. S. 174—76.

Noch bestimmter, weil nicht blos im Gegensatze zum Eutychianismus und Apollinarismus, sondern auch zum Monotheletismus, spricht sich die Definitio fidei des sechsten allgemeinen Concils (act. 18.) aus.

Doch vorher sei noch der beiden Schreiben des Papstes Agathon erwähnt. In dem Schreiben an das Concil (680) bekennt er: Ein Herr in Jesus Christus aus zwei und in zwei Wesen, unvermischt und unverwandelt, ungetrennt und ungeschieden, nirgends der Einigung wegen der Unterschied der Naturen aufgehoben, sondern die Eigenthümlichkeit beider bewahrt, aber zusammenlaufend in Eine Hypostase oder Person: beide zusammen vermöge der hypostatischen Einigung so unauflöslich, daß die in ihr geeinten Naturen nur in der Betrachtung getrennt werden können *). Diese Person ist zusammengesetzt aus beiderlei Gestalt, deren jede ihr Eigenthümliches wirkt in Gemeinschaft mit der andern. Daher fordert die Regel der Frömmigkeit, daß Christus wie zwei Naturen oder Wesenheiten, so auch zwei natürliche Willen und zwei natürliche Thätigkeiten habe. — In dem Schreiben an die Kaiser fügt Agathon noch hinzu: den göttlichen Willen und die göttliche Thätigkeit habe Christus von Ewigkeit gemein mit dem wesensgleichen

*) Etwas anderes ist es, sagen: eine Trennung der geeinten Natur kann nur in der Betrachtung stattfinden; und etwas Anderes, sagen: ein Unterschied der Naturen findet nur in der Betrachtung statt. Denn der Unterschied der Naturen ist, wie Agathon unmittelbar vorher bekennt, durch die Einigung nach keiner Seite aufgehoben, während eine Trennung derselben in Wirklichkeit nie stattfindet und daher nur in der abstrahirenden Betrachtung vorgenommen werden kann.

Vater, den menschlichen Willen und die menschliche Thätigkeit habe er zeitlich von uns mit unserer Natur angenommen; aber diese zwei Willen seien nicht zwei entgegengesetzte, sich widerstreitende. Seine Vorfahren hätten nie unterlassen, gegen diesen monophysitischen Irrwahn (vom sogenannten „gnomischen" Willen) eben so zu eifern, wie gegen die Häresie der Trennung, welche nur durch die Willensbeschaffenheit oder Eintracht die beiden Naturen verbinde.

Die Synode selbst nimmt die Formel des Agathon im Wesentlichen an (Mansi Tom. XI. S. 636—40), und erklärt in der genannten definitio fidei:

„Auch bekennen wir in Christo nach der Lehre der h. Väter in gleicher Weise zwei den Naturen entsprechende Willen und zwei ihnen entsprechende Willensthätigkeiten, ohne Theilung, ohne Wandlung, ohne Trennung, ohne Mischung; und zwar nicht so, als ob beide Willen im Widerstreite wären, nach welcher Vorstellung die gottlosen Häretiker ihre Behauptung ausgesprochen haben, das sei ferne; sondern so, daß sein menschlicher Wille sich folgsam erweist, nicht aber sich widersetzt oder widerstrebt, vielmehr seinem göttlichen und allmächtigen Willen sich unterwirft. Denn es war nothwendig, daß der menschliche Wille aus Beweggründen sich unterwerfe, wie der weise Athanasius sagt."

Mit bestimmtern Worten kann die actuelle menschliche Persönlichkeit in der unio hypostatica nicht bezeichnet werden. Nur das Eine verbietet das Concil: den nach Beweggründen sich frei bestimmenden, also persönlichen, menschlichen Willen in Opposition zu dem göttlichen zu denken; das wäre eben so häretisch, als die Annahme, der fleischliche Wille Adams vor der Sünde sei in

Opposition gestanden zu seinem geistigen Willen. „Denn", fährt das Concil fort, „so wie sein Fleisch (seine Menschheit) das Fleisch des göttlichen Logos genannt wird und wirklich ist, so auch wird der natürliche Wille seines Fleisches der eigene Wille des göttlichen Logos genannt und ist es wirklich, wie er selbst sagt: „„ich bin vom Himmel gekommen, nicht um meinen Willen zu thun, sondern dessen, der mich gesandt hat, des Vaters"", wo er den Willen seines Fleisches seinen eigenen Willen nennt. Denn auch das Fleisch ist sein eigenes geworden."

Ueber dieses Eigenthumsverhältniß haben wir schon wiederholt gesprochen. Wegen der Einpersönlichkeit Christi ist der Wille des Menschensohnes der eigene Wille des Gottessohnes, aber er ist dessen frei aus Beweggründen dem göttlichen Willen gemäß sich bestimmender menschlicher Wille; und wenn deshalb das Concil den letztern einen gottförmigen Willen (θέλημα θεωθὲν, voluntas deificata) nennt, so fügt es hinzu, daß der menschliche Wille als solcher nicht untergegangen sei (οὕτω καὶ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα θεωθὲν οὐκ ἀνῃρέθη.)

„Wir preisen demnach (fährt es fort) zwei den Naturen entsprechende Willen, ohne Theilung und Verwandlung, ohne Vermischung und Trennung, in demselben Jesus Christus unserm Herrn, unserm wahren Gott, das heißt: eine göttliche Willensthätigkeit und eine menschliche Willensthätigkeit, in Uebereinstimmung mit dem göttlichen Lehrer Leo, der in größter Klarheit sagt: Denn jede Form" (der menschliche Geist und der göttliche Logos) „thut in Gemeinschaft mit der andern das, was ihr eigenthümlich zukommt, indem der Logos thut, was des Logos ist, und das

Fleisch, was des Fleisches ist. Denn wir geben in keiner Art zu, daß die der göttlichen und der geschöpflichen Natur entsprechende Willensthätigkeit Eine sei, damit wir nicht das Geschöpf in das göttliche Wesen hineinziehen, noch auch die der göttlichen Natur zukommende Ueberordnung in die den Geschöpfen entsprechende Stellung herabsetzen."

Enthält diese kirchlich-dogmatische Auseinandersetzung nicht dasselbe, was die Günther'sche Bestimmung der Persönlichkeit der menschlichen Natur Christi aussagt, da Günther, wie wir gezeigt haben unter dieser Persönlichkeit nichts Anderes versteht, als die selbstbewußte und freie Bethätigung der menschlichen Eigenthümlichkeit (Qualität) nach Innen und nach Außen? Wenn der Geist des Menschen (die forma corporis) in Gemeinschaft mit dem Logos (oder in der forma Dei) aus innerem freien Willensentschlusse nach Motiven thut, was ihr eigenthümlich ist; so bethätigt sie sich eben in dieser Gemeinschaft als persönliches Wesen.

Umgekehrt kann Clemens bei seiner „realen Einheit der Person Christi" nicht zwei von einander verschiedene Willen, deren einer dem andern sich frei unterordnet, lehren, — es sei denn, daß er in dieser Einen realen Person zwei Stockwerke (wahre Stockstreiche für die Wissenschaft, wie Günther sagt), ein höheres und ein niederes, anbringt.

Und damit an der Feststellung der Persönlichkeit der Menschennatur auch gar kein Moment fehle, fährt das Concil fort: „Denn des Einen und Selben Wunder und Leiden erkennen wir nach dem einen und andern Wesen der Naturen, aus denen er besteht, und in denen er sein Dasein hat, wie der bewunderungs-

würdige Cyrill sagt. Indem wir also nach jeder Seite das unvermischte und ungetheilte Wesen bewahren, fassen wir das Ganze kurz zusammen: Wir glauben an den Einen in der h. Dreieinigkeit und nach der Menschwerdung unsern Herrn Jesum Christum und unsern wahren Gott, und sagen: daß seine zwei Naturen in seiner Einen Person sich durchleuchten, in welcher er sowohl die Wunder als die Leiden in seinem ganzen heilsthätigen Wechselverkehr nicht etwa dem Scheine nach, sondern wahrhaft verrichtet hat, wegen der anzuerkennenden Verschiedenheit der Natur in der einen und selben Person, da eine jede Person in Gemeinschaft mit der andern ungetheilt und unvermischt dasjenige will und wirkt, was ihr eigenthümlich ist. Und diesem Verhältnisse gemäß bekennen wir auch zwei natürliche Willen und Willensthätigkeiten, die für das Heil des Menschengeschlechts in wechselseitiger Uebereinstimmung zusammentreffen."

„Mit dem vollsten Rechte (bemerkt Baltzer), konnten die Väter des Concils dieser definitio fidei hinzufügen: „„daß dieselbe mit allseitiger Vorsicht und Sorgfalt ausgearbeitet worden sei."" Nachdem dann verboten wird, einen andern Glauben zusammenzusetzen, vorzubringen, aufzuzeichnen oder anderweitig zu lehren, folgen die Unterschriften von 174 Bischöfen. Als darauf der Kaiser Constantin das gesammte Concil aufforderte, es auszusprechen: „„daß diese definitio fidei mit allgemeiner Uebereinstimmung öffentlich verkündigt sei"", rief die h. Synode laut aus: „„Wir Alle glauben so, es ist Ein Glaube, wir Alle denken dasselbe und haben in allgemeiner Uebereinstimmung unterschrieben. Dieses ist der Glaube der Apostel, dieses ist der Glaube der Väter, dieses ist der Glaube der Orthodoxen.""

„Will denn nun Hr. Clemens anders glauben? Will er die Persönlichkeit des menschlichen Geistes als Eutychianer in ihrer realen Hypostase, oder als Monotheletc in ihrer vollkommenen und unverkümmerten Willensfreiheit in der unio hypostatica dem göttlichen Logos ferner noch zum Opfer gebracht wissen, und dem Günther . . . ferner noch nachsagen: er sei ein Nestorianer?" *) Will Clemens auf dem Standpunkte des Monophysiten Severus stehen bleiben, der sich auch gegen die wirkliche (und nicht im Gedanken blos zu unterscheidende) Zweiheit der Naturen beharrlich verwahrt hat, weil er nicht zwei besondere Monaden, als realeinheitliche Sammel- und Brennpunkte von Eigenschaften, sondern nur Einen solchen Focus in Christus zugeben zu können glaubte? Will er fortfahren sich mit Severus die Menschwerdung also zu denken, daß zwar alle menschlichen Eigenschaften in ihrer Natur oder in ihrem Wesen unverändert sind, aber so, daß die menschlichen Eigenschaften keinen eigenen Mittelpunkt oder Focus (Ichheit) für sich mehr haben, keiner besondern Monas mehr zugehören, sondern daß die beiden Monaden (in Zusammensetzung) Eins geworden, die Substrate der Eigenschaften beider Naturen nicht mehr für sich (μονάδες ἰδιοσύςτατον) sind, sondern eine zusammengesetzte Natur geworden, in der alle Idiome ihre gemeinschaftliche Subsistenz haben? Deshalb meinte Severus auch, man müsse nach dem Vorgange des Weisen, des Dionysius Areopagita, sich des Ausdrucks bedienen: durch die Menschwerdung Gottes sei eine gottmenschliche (θεανδρικὴ) Natur und Hypostase, mithin eine zusammen-

*) Neue theologische Briefe, II. Serie, S. 192.

gesetzte geworden und habe auch eine neue, die gottmenschliche Thätigkeit, als eine zusammengesetzte (θεανδρικὴ ἐνέργεια) geübt. — Die Kirche aber nennt wohl die Person Christi eine ὑπόστασις συνθετος, bekämpft aber (und mit ihr insbesondere S. Maximus und Joh. Damascenus und die Scholastiker) die Meinung: Christus habe eine aus dem Göttlichen und Menschlichen zusammengesetzte Natur (φύσις σύνθετος) gehabt, welches die Ansicht der Severianer war, die da sagten: lehre man zwei Naturen, aber geeinte, so müsse man auch Eine Natur lehren, aber eine zusammengesetzte. Hingegen bemerkten mit Recht die Orthodoxen: Wenn die zusammengesetzte Natur doch nicht einfach ist, weil sich sonst die einfache Natur des Logos von der zusammengesetzten Christi nicht unterscheidet, so ist sie zweifach, und zwei Naturen sind zu lehren.

Und es wiederholen die 174 Bischöfe in ihrer Anrede an den Kaiser: „Wir bekennen demnach, daß Christus unverkürzt ist in der Gottheit und unverkürzt in der Menschheit, nach den alten Traditionen der Väter und der göttlichen Bestimmung von Chalcedon. Und gleichwie wir zwei Naturen aufgefaßt haben, so erkennen wir auch zwei den Naturen entsprechende Willen und Willensthätigkeiten. Denn keine von den beiden Naturen Christi wagen wir im Erlösungsamte ohne Willen oder Willensthätigkeit auszusprechen, damit wir durch Aufhebung ihrer Eigenthümlichkeiten nicht auch die Naturen, denen die Eigenthümlichkeiten zukommen, zugleich mit aufheben. Denn wir verneinen nicht seinen natürlichen menschlichen Willen oder die natürliche Willensthätigkeit, damit wir nicht auch verneinen, daß er für unser Heil der erlösende Grundstein ist, und wir die Leiden nicht auf

die Gottheit übertragen. — Denn wenn wir zulassen würden: die menschliche Natur des Herrn ohne Willen und Willensthätigkeit auszusprechen, wie wäre dann in der Menschheit die Vollkommenheit gewahrt? Denn nichts Anderes begründet die Vollkommenheit (Integrität) der menschlichen Substanz als der wesenhafte Wille, durch den auch in uns die Macht der Selbstbestimmung sich charakterisirt; so auch verhält es sich mit der wesenhaften Willensthat."

Hier sind alle diejenigen Bestimmungen ausgesprochen, welche Günther in der Idee der Persönlichkeit (der menschlichen Natur Christi) zusammenfaßt. Nichts Anderes, als die αὐτεξουσιότητος δύναμις und die οὐσιώδης ἐνέργεια oder die aus dem selbsteigenen Sein heraus in freier (motivirter) Kraftäußerung vorgenommenen Setzungen nennt Günther persönliche Setzungen:

Da könnte mir aber einer mit der Frage entgegentreten: Warum spricht denn das Concil, und warum spricht die Kirche, auch auf ihren späteren Concilien, es nicht geradezu und mit dürren Worten aus, daß die menschliche Natur in Christo persönlich sei und daher nicht unmittelbar am Logos ihre Persönlichkeit habe, wenn sie ihr doch alle jene qualitativen Lebensäußerungen zuspricht, in denen die Persönlichkeit factisch gegeben ist?

Weil, was der Kirche damals vorlag, die Psychologie der alten Schule in Beziehung auf das Wesen der Persönlichkeit nach mangelhaft war. Weder über die Person des (creatürlichen) Geistes) noch über die Person des Menschen, als Synthesis von Geist und Natur, noch über die Persönlichkeit Gottes war sie zum rechten wissenschaftlichen Verständnisse vorgedrungen. Ja, der Schulbegriff

von Person war der Art, daß, wenn die Kirche dieses Wort zur Bezeichnung der unverkürzten Vollkommenheit der menschlichen Natur in Christo hätte gebrauchen wollen, ein ursprünglicher Separatismus der Hypostasen jenem Schulbegriffe gemäß ausgesprochen gewesen wäre. Es liegt aber der Kirche als solcher nicht ob, ein, der Wissenschaft zufallendes Problem für diese zu lösen, und das wissenschaftliche Verständniß der Idee der Persönlichkeit für die Schule zu vermitteln. Ihr lag nur ob, das Dogma, den häretischen Bestimmungen gegenüber, genau zu formuliren. Die Herbeiführung des wissenschaftlichen Verständnisses des Dogmas aber, welches ohne Ergründung des Wesens der Persönlichkeit nicht möglich war, blieb nach wie vor Aufgabe der Schule.

Und somit stehe ich vor dem dritten und letzten Theile meines Briefes.

III. Die Lehre der alten Schule von der Person Christi.

Du erinnerst Dich, mein lieber Freund, wohl noch, wie man sich vor zwei Jahren beeilt hat, eine (gegen die Metaphysik des Prof. Merten niedergeschriebene) Arbeit des Dr. Frings, ehemaligen Repetenten des katholischen theologischen Convictoriums zu Bonn, nach seinem Tode drucken zu lassen. Und wieder hat es Gott gefallen, einen Repetenten dieses Convictes aus der streitenden in die triumphirende Kirche zu versetzen, und wieder wird die Welt mit einem opus posthumum *) beglückt. Ein empfehlendes Vorwort hat demselben der

*) Der vollständige Titel desselben lautet: De personae vel hypostasis apud patres theologosque notione et usu. Scripsit Fr.

jetzige Inspector des Convicts, Professor Martin, vorangesetzt, in welchem er, um nicht hinter seinen Freunden Dieringer und Clemens zurückzubleiben, die Günther'sche Schule des Nestorianismus bezichtigt.

Wenn uns diese, fast wörtlich aus der Schrift selber pag. 63 und 65 abgeschriebene, Anklage Martins — über die Tendenz der Nottebaum'schen Dissertation noch im Zweifel lassen könnte, so würde die Lectüre weniger Blätter genügen, um uns vollends aufzuklären. Nachdem nämlich Nottebaum hervorgehoben, daß sowohl bei den heiligen als bei den Profan-Schriftstellern das Wort Person häufig im Sinne von status, conditio, munus, quod quis inter homines gerit, dignitas, auctoritas etc. (pag. 6) gebraucht werde; und daß in diesem Sinne auch ein Nestorius von Einer Person Christi geredet habe; legt er (pag. 8) die Antwort des h. Ambrosius auf die Frage: Wie kann Christus kleiner sein als der Vater, da er vollkommener Gott ist? „Kleiner ist er in der Natur des Menschen; deshalb darfst du dich nicht wundern, wenn derjenige als menschliche Person (ex persona hominis) den Vater größer nennt, der in der Person des Menschen (in persona hominis) sich einen Wurm und nicht einen Menschen nennt" — folgendermaßen aus: „Da es gewiß ist, daß der h. Lehrer die gesunde Doctrin von dem Mysterium der Incarnation bekannt habe, so kann er an dieser Stelle nichts Anderes haben sagen wollen, als: Christus

---

Guil. Nottebaum S. Theologiae Lic. olim in Convictorio Bonnensi Repetens. (Opus posthumum.) Praefatus est Dr. Conr. Martin, in univ. Rhen. prof. et Convictorii cath. inspector. Susati 1853.

habe von dem Amte seiner angenommenen Natur gesprochen, als er sich als Mensch kleiner als den Vater genannt habe." Eine solche Auslegungskunst, die sich auch an andern Kirchenlehrern bewährt (cf. pag. 8. s.), würde auch mit folgendem Ausspruche desselben Ambrosius in dem Commentar des Briefes an die Römer zu cap. I. 1. „Servus Jesu Christi" leicht fertig werden. Daselbst heißt es: Utrumque posuit, ut Dei et hominis personam significaret, quia in utroque et dominus est. — Quoties scriptura aut Jesum dicit aut Christum, aliquando personam Dei, aliquando personam homins indicat. Ebenso schreibt Augustinus: Reliquit Patrem, cum dixit „ego a Patre exivi"... apparendo hominibus in homine, cum verbum caro factum est, — quod non commutationem naturae Dei significat, sed susceptionem inferioris personae i. e. humanae. Contra Manichaeos l. II. 24.

Noch bestimmter tritt die Tendenz dieser Schrift §. 4. pag. 9 hervor, wo wir lesen: die katholische Kirche lehre, „die menschliche Natur subsistire so in der göttlichen Person des Logos, daß sie der eigenen Person entbehre" (humanam Christi naturam semper propria i. e. connaturali personalitate caruisse, et nonnisi in divina Verbi hypostasi ab initio substitisse et in aeternum substituram esse).

Da ich übrigens die Rottebaum'sche Darlegung des Personbegriffs bei den Vätern und Scholastikern im Allgemeinen als richtig anerkennen muß, so kann ich die Würdigung dieses Personbegriffs mit der Abwehr des gegen den Personbegriff der neuen Schule gemachten Angriffs verbinden.

Auf den eigentlichen Sinn des Personbegriffs in der alten Theologie eingehend, bezeichnet Rotteb. denselben als „die singuläre individuelle und von den übrigen ausgeschiedene vernünftige Substanz.“ (Apud theologos enim — ecclesia approbante?? — persona ... substantiam rationalem eamque singularem individuam et a caeteris distinctam significat, non utique substantiam solam, verum substantiam unum cum eo, quod substantiam singularem individuamque facit. p. 10 s.)

Wenn ich nun hiezu bemerken wollte: daß demgemäß die Theologen die Person begrifflich, weil durch das begriffliche Moment der singulären Individualität, das mit dem Substanzbegriffe (der eben dadurch zum Begriffe des Allgemeinen wurde) zu verbinden sei, bestimmt, und daß sie dadurch das Wesen der Person alterirt hätten; so würde wohl Prof. Martin (denn an diesen muß ich mich wenden, da Rottebaum mir nicht mehr antworten kann) mich nicht verstehen und ungläubig den Kopf schütteln. Ich hoffe aber, daß es mir im weitern Verlaufe gelingen werde, ihm, was dieser Vorwurf bedeuten wolle, klar zu machen.

Nebenbei erlaube ich mir, auch den Herrn Clemens darauf aufmerksam zu machen, daß Rottebaum für die Günther'sche substanzielle Triplicirung des absoluten Seins einstehe, wenn er pag. 15 schreibt: Etenim eadem (Patris et Filii) natura bis, ut ita dicam, ad singularitatem (wieder eine begriffliche Bestimmung am unrechten Orte!) contrahitur, primum Patris, deinde Filii proprietate. Vergl. p. 72. 1: „Nemo Christianus confitetur Patrem et Filium secundum haec duo propria unam rem esse, sed

duas; solemus enim usu dicere rem, quidquid aliquo modo dicimus esse aliquid." Anselmns de fide Trin. c. 3. Demgemäß spricht Nottebaum auch jeder der drei göttlichen Personen für sich die A- und Perseität zu, was nur unter der Voraussetzung möglich ist, wenn jede für sich die göttliche Substanz, diese also im ewigen Personbildungsprozesse dreifach gesetzt ist. Er sagt: Quis enim nescit, tribus personis non solum eandem numero essentiam stricte sumtam i. e. esse per se et a se vel Aseitatem, sed etiam easdem numero proprietates naturales ..., quae ex aseitate tanquam ex fonte sua sponte profluunt ... sine ullo discrimine convenire. pag. 34. Wie er aber sofort auch sagen könne: in divinis una eademque numero natura tribus personis communis est ib. vergl. p. 34 u. 40), begreift man nur dann, wenn man weiß, was es heißt: die göttliche Natur mit dem Maßstabe abstracter und concreter Begrifflichkeit messen. Eine als allgemein angesetzte Substanz kann freilich, wenn man sie in dem Charakter dieser Allgemeinheit zählt, nur als der Zahl nach Eine gedacht werden, sonst wäre sie nicht allgemein; aber die besondern und individuellen Selbstdarstellungen einer als allgemein angesetzten Substanz (natura divina communis ter ad singularitatem contracta) können nicht als Personen gedacht werden. Daher führt jene Zahleinheit unüberwindliche Verlegenheiten mit sich, die Anselmus nicht verhüllt, wenn er sagt: „Ecce patet, omni homini expedire, ut credat in quandam ineffabilem trinam Unitatem et unam Trinitatem, unam quidem et Unitatem propter unam essentiam, trinam vero et Trinitatem propter tres, nescio

umzäunt einen bestimmten Ort einnehmen. (Patet, secundum Basilium hypostasin esse essentiam, sive naturam definitam et circumscriptam i. e. naturam, quatenus in quolibet individuo propriis characteribus et notis circumscribitur iisdemque quasi obsepta certum locum obtinet. S. 28.) Er macht darauf aufmerksam, daß die beiden Gregore, der von Nazianz und der von Nyssa, dasselbe lehren. Er geht zu dem Alexandriner Cyrillus über, und zeigt, daß auch er den Personbegriff aus dem Begriffe des Gemeinsamen und des Particulären zusammensetze: Ergo ex Cyrilli quoque mente ὑπόστασις est verbum, quod dicunt complexum sive concretum, utpote quod ex duabus rebus, altera communi, altera propria et particulari quasi concrescit. (S. 29.) Dem Cyrillus sei Theodoret gefolgt, der sage: „Nach der Väter Lehre unterscheidet sich das Sein von der Person wie das Gemeinsame von dem Eigenthümlichen, oder wie die Gattung von der Art, oder dem Individuum" (κατὰ δέ γε τὴν τῶν πατέρων διδασκαλίαν, ἣν ἔχει διαφορὰν τὸ κοῖνον ὑπὲρ τὸ ἴδιον, ἢ τὸ γένος ὑπὲρ τὸ εἶδος ἢ τὸ ἄτομον, ταύτην ἡ οὐσία πρὸς τὴν ὑπόστασιν ἔχει). Dasselbe lehrt Johannes Damascenus, der die Reihe der griechischen Väter beschließt. Vergl. S. 30.

Ebendaselbst hören wir, daß es auch den ältern lateinischen Vätern nicht gelungen sei, wesentlich andere Momente zur Feststellung der Idee der Person aufzufinden, als die griechischen Väter herbeigezogen haben. Uebersehen hat Rott. freilich, daß Augustinus in Folge seines „me esse scio" zu einer andern und bessern

Idee von Person kommen mußte; so wenn er sagt: cum autem anima in se agit et ex se et per se, sola mens dici solet. Da aber diese Idee bei ihm selber nicht zum vollen Durchbruche gekommen ist, und bei den spätern Theologen fast gar keinen bestimmenden Einfluß gewonnen hat; so können wir davon ein Absehen nehmen.

Nottebaum kommt zur Schlußfolgerung: Οὐσία sive essentia (φύσις, natura) est res universalis et communis, quae in multis singulis et particularibus (non in semetipsa, ut Realistae crassiores putant) revera existit, ita quidem, id quod maximi momenti est, ut tota in qualibet re particulari existat neque aliter in alia describatur et definiatur: persona vel hypostasis est res singularis et particularis, scilicet illud ipsum commune, quatenus proprietatibus quibusdam, quae in caeteris rebus particularibus sub eodem communi comprehensis non inveniuntur, ad unam numero rem quodammodo restringitur et coarctatur. Quodsi quaeris, quid sid illud commune, quousque extendatur, vel quibus finibus et quasi terminis ambitus eius circumscribatur, alii aliter respondent. Fuisse, qui genus, veluti animal, quod in plures species subdividitur, veluti animal rationale et irrationale, illius communis terminum ac circumscriptionem esse dicerent, ac proinde speciem quamlibet generis esse rem particularem statuerent, ex supra laudatis Theodoreti ac Augustini verbis cognovimus, quorum alter „secundum patrum doctrinam, inquit, quomodo differt commune a proprio vel genus a specie etc.“, alter „Nam

si genus est essentia, species autem substantia sive persona, ut nonnulli sentiunt etc." At multo verius alii quam plurimi commune ad speciem, quam dicunt, infimam restrinxerunt, ac proinde individuum quodcunque speciei, veluti hunc illum hominem, Petrum, Paulum, particulare esse dixerunt. Secundum hoc igitur οὐσία sive essentia est communis speciei natura (φύσις), per omnia et singula eiusdem speciei individua aequaliter dispersa, ita ut in unoquoque individuo iisdem verbis definienda sit . . . Hypostasis autem est quodlibet individuum speciei, quod ex communi speciei natura et proprietatibus quibusdam quasi coagmentatur. S. 31 f. Und wiederum S. 33: . . . a Patribus edocti sumus, personam esse commune cum proprio i. e. essentiam sive communem speciei naturam proprietatibus quibusdam affectam et, si fas est ita loqui, **individuatam.**

Und um jeden Zweifel über den Sinn dieser Worte abzuschneiden, werden wir belehrt: die proprietates naturales seien die Gattungs- (oder allgemeinen) Merkmale, die personales die besondern, d. h. individuellen Merkmale. In §. 11 führt nämlich Rott. aus: duo genera proprietatum a theologis accurate distingui solere, quorum alterum proprietates naturales (φυσικὰ ἰδιώματα, ἰδιότητας φύσεως, ἰδιότητας τὰς κατὰ φύσιν), alterum proprietates personales (ἰδιώματα ὑποστατικὰ) complectitur. Naturales vocantur proprietates, quae naturam a natura, non individua eiusdem naturae a se invicem discernunt. Joannes Damascenus wird als Gewährsmann angeführt, und S. 34 fort-

gefahren: Ut paucis dicam, naturales proprietates sicut ipsa natura prorsus eaedem sunt et numero et qualitate in unoquoque individuo eiusdem speciei . . ., — unde sequitur, celebrem apud theologos consubstantialitatis vocem . . . ad omnes proprietates naturales esse referendam. — . . . . Transeamus ad alterum proprietatum genus, quae personales sive hypostaticae appellantur. Quarum quidem vis ac ratio in eo consistit, quod personam a persona, individuum ab individuo disjungunt ac separant.

Die beiden aufgezählten Merkmale, nämlich die Gattungs- und die besonderen Merkmale (als vermeintliche proprietates naturales et personales), durch welche die Väter den Begriff der Person zu bestimmen suchen, sind — wer sollte das nicht einsehen? — nichts als diejenigen Momente, aus welchen wohl der Begriff des (natürlichen) Individuums, nimmer aber die Idee der (geistigen) Person sich zusammensetzen läßt. Persönlichkeit ist mit bloßer Individualität verwechselt. Auf die (uneigentliche) Persönlichkeit der (äußern) Natur läßt sich daher jene Begriffsbestimmung anwenden, nicht aber auf die (eigentliche) Persönlichkeit des Geistes. Die Natur nämlich offenbart sich in ihren Setzungen als ein allgemeines Sein, indem sie sich zu Geschlechtern, Gattungen, Arten bis herab zu den Individuen concretiirt. Und indem sie dieses thut, findet sie, als das Allgemeine, sich in einer jeden ihrer Gattungen und Arten, und in einem jeden ihrer Individuen vor, aber nirgends in ungebrochener Ganzheit oder in der Zahleinheit ihrer selbst, sondern in Theilganzheit, indem jedes Individuum und jede Art u. s. f. ein aus Theilen bestehendes Ganzes

ist, das andere Theilgrößen derselben Natur (desselben Allgemeinen) neben und über sich hat. Eben darum existirt sie auch, als das Allgemeine, nicht in sich selbst (in semetipsa), wovon das Selbstbewußtsein und die Persönlichkeit die unausbleibliche Folge sein würden; sondern sie existirt wirklich in einer jeden ihrer particulären Setzungen (in den Individuen, Arten, Gattungen), die, weil in ihnen nicht die ungebrochene Zahleinheit der Substanz vorkommt, ebenfalls nicht in sich selbst, sondern in einem Andern, in der allgemeinen Substanz existiren, und daher wieder nicht ihrer selbst bewußt und nicht Personen werden können, — die Individuen so wenig als die Gattungen. Schon das Wort „res particularis" besagt, daß in derselben nicht die ungetheilt Eine Natur, nicht die „una numero res communis" vorkomme, und daß die gegentheilige Behauptung eine contradictio in adjecto sei; sondern, indem die Natur sich „zu singulären und particulären Dingen restringirt", kommt eben zur Offenbarung, daß sie nur in substanzieller Theil gegensätzlichkeit zu existiren vermag.

Der Geist (des Menschen) aber, das erkennt er im Selbstbewußtsein, ist keine „natura individuata", sondern ein Sein an sich, weil einem Schöpfungsacte Gottes seinen Ursprung verdankend, und wird zur Subsistenz für sich, auf welche die Besonderungen und Individualisationen einer allgemeinen Substanz keine Anwendung finden. Daher kann auch die sogenannte Natur (d. h. die Wesenheit) des Geistes so wenig durch Abstraction von den im Leben der verschiedenen Geister hervortreteuden Eigenthümlichkeiten erkannt werden, als diese Eigenthümlichkeiten durch Selbstconcretion eines Allgemeingeistes entstehen. Sondern sie kann nur erkannt werden

durch wurzelhaftes Denken, durch Rückschluß von den Erscheinungen auf das Sein, das in jenen sich vor und für sich aufgeschlossen hat. In dieser Selbsterkenntniß wird als das Unterscheidende der Qualität des Geistes von der Qualität der Natur sich herausstellen: daß der Geist sich im Leben als eine ungebrochene Realeinheit, als eine reale Zahleinheit bewährt und bewahrt, und d. h. als ein sich selbst nicht entfremdetes, sondern sich selbst zuständiges Sein, als freies Ich sich innerlich erfaßt und nach Außen bethätigt, oder als persönliches Wesen zur Erscheinung kommt.

Wenn man aber doch von einer allgemeinen Natur des Geistes reden darf, so doch nur in dem Sinne: daß in allen Geistern sich der Geschaffenheit und Beschaffenheit nach dasselbe Sein vorfinde, weil Gott in allen dieselbe Idee verwirklicht hat. Das Allgemeine ist also hier nicht das begrifflich Allgemeine, welches im Besondern und Einzelnen und Individuellen seine Existenz hat; es bezeichnet nicht ein die Geister als einzelne Individuen umfassendes und gleichsam durchströmendes und verbindendes Gemeinsame, sondern es bezeichnet nur die identische Qualität derselben.

Wenn man endlich die Idee der realen Zahleinheit mit dem Begriffe des Individuums verbindet, und doch auch wieder, durch letztern genöthigt, mit Allgemeinheit identisch setzt; so hebt man im Begriffe wieder auf, was man in der Idee gesetzt hat. Kurz: in denjenigen Momenten, durch welche die Väter den Personbegriff bestimmt haben, ist zwar die Idee (von der numerischen Realeinheit des Geistes) nicht gänzlich beseitigt, — ihr christlicher Glaube an die Freiheit und Unsterblichkeit des

Geistes machte solches unmöglich —, aber sie ist auch nicht zum vollen wissenschaftlichen Durchbruche gekommen, sondern durch den Begriff (als Gedanke vom Allgemeinen in allem Besonderen) verdunkelt und verunstaltet.

Daß diese vorherrschend begriffliche Bestimmung der Person unrichtig sei, zeigt sich auch bei der Uebertragung derselben auf Gott. Nottebaum antwortet nämlich im Sinne der Väter auf die von ihm aufgeworfene Frage, worin der Unterschied der creatürlichen von den göttlichen Personen bestehe? „Bei den creatürlichen Dingen existiren die Natur und die natürlichen Eigenthümlichkeiten Eines Individuums oder einer Person realiter getrennt von der Natur und den natürlichen Eigenthümlichkeiten eines andern zu derselben Gattung gehörigen Individuums oder Person, während umgekehrt in den drei göttlichen Personen die Natur Eine und dieselbe der Zahl nach ist". (S. 34.)

Ist das nicht zusammengeschweißter Herbartianismus und Hegelianismus? Im Gebiete des Nichtabsoluten (der Welt) wird das Moment der Vielheit des Begriffs, die vielen Individuen, hypostasirt, und demgemäß gesagt: im Creatürlichen sind realiter die Individuen, und existiren darum auch realiter (oder in Beziehung auf ihr Sein, ihre Natur und natürlichen Eigenthümlichkeiten) von einander getrennt, — und das ist Herbartianismus; im Gebiete des Absoluten dagegen wird das Moment der Einheit des Begriffs, die Eine natura communis, hypostasirt und demgemäß gesagt: im Absoluten sind die Individuen oder Personen der Zahl nach Eine und dieselbe gemeinsame Natur; und das ist Hege-

lianismus. Aber, mein Freund: was sind denn nun die göttlichen Personen, wenn die una numero res premirt wird? Etwas Anderes als bloß formale Momente an dieser der Zahl nach Einen res? Und was ist in der Welt die Einheit als Allgemeinheit, wenn nur die Vielheit real ist? Mehr als ein bloß formales Moment, ein abstracter Gedanke? Darum wird Gott so wenig in sich zur Befriedigung kommen können, als die Welt in sich, denn Jedem von Beiden fehlt, was der Andere hat. Mit andern Worten: Der Hegel'sche absolute Begriff schlägt in den Herbart'schen um, oder Gott wird Welt, um aus seiner starren Zahleinheit zur lebendigen realen Vielheit zu kommen; und der Herbart'sche absolute Begriff sucht wieder seine Ruhe im Hegel'schen: die Welt wird Gott, um aus der Vielheit, in der sie sich verloren, zu ihrer Einheit zurückzukehren. Kurz: durch solche begriffliche Gegensätze, wie der der realeinen natura communis und der realvielen natura particularis ist, und seien dieselben scheinbar noch so groß, kann man das Dogma von der Trinität und von der Weltschöpfung wissenschaftlich nicht rechtfertigen.

Kehren wir zurück zur Definition der Persönlichkeit! Persönliche Eigenschaften sollen diejenigen sein, durch welche ein Individuum sich von den andern derselben Gattung unterscheidet! Sollte Dr. Martin nicht einzusehen vermögen, daß so wenig die individuellen als die Gattungs-Unterschiede, so wenig dasjenige, wodurch die Individuen derselben Gattung, als dasjenige, wodurch die Gattungen desselben Geschlechts sich von einander scheiden, jemals persönliche Eigenschaften sein, personbildende Kraft haben können, sintemal alle Gattungen und Individuen die

Nabelschnur, womit sie am Mutterleibe des Allgemeinen hangen, nicht zerreißen können, um in und auf sich selbst zu gründen?? Nur eine solche „substantia prima“ aber, d. i. nur eine „res, quae in se et per se existit, seque ipsa suamque naturam sustentat et fulcit, kann, wie Rottebaum S. 92 zugesteht, Person sein. Solche Bestimmungen passen nicht zu dem Begriffe des Individuums; oder letzteres müßte aufhören Individuum, d. i. concrete Einheit des Gegensatzes von Allgemeinem und Besonderem zu sein.

Die älteren Väter aber geben bei ihrer Definition von Person die Momente des Besondern und Allgemeinen (als der *οὐσία μετὰ συμβεβηκότων* des Joan. Damascenus) nicht auf, wie Rottebaum, nach abermaliger Berufung auf Gregorius Nyss. und Basilius, zugesteht: Dicendum est, proprium sive particulare illud, quod cum communi conjunctum personam efficit secundum Patrum doctrinam, esse concursum sive congeriem proprietatum personalium, vel si magis placet, propriarum notarum complexionem, qua communis natura quodammodo dirimitur, et ad singulas individuasque res restringitur et coercetur, ita ut persona vel hypostasis a caeteris omnibus rebus, quae diversae sunt naturae, proprietatibus naturalibus, ab iis omnibus, quae ejusdem naturae sunt, hypostaticis notis vel tesseris separetur et internoscatur. S. 36. Und „um jeden Zweifel auszuschließen, ob er die Lehre der Väter auch richtig wiedergegeben habe“ (Ac ne ullus restet ambigendi locus, num Patrum doctrina hac de re fideliter a nobis sit exposita . . .), führt er noch zwei Aussprüche, einen des Basilius und einen des Anselmus, und in der Note auch noch einen

dritten des h. Thomas an, und schließt dann mit den Worten: „Unter den ältern Vätern steht es fest, daß das Besondere, welches im Verein mit der allgemeinen Natur der Art die Hypostasis ausmache, der Inbegriff der persönlichen Eigenschaften sei". (... inter veteres patres convenire, particulare, quód eum communi speciei natura comprehensum hypóstasin efficit, nil aliud esse nisi próprietatum complexiónem persónalium S. 37.)

In §. 12 mit der Ueberschrift „Fortsetzung" hören wir, damit nichts an der begrifflichen Fassung fehle, zum Ueberflusse auch noch: daß die proprietates hypostaticae sive particulares, nicht getrennt von der natura communis existiren können. Sehr wahr! Denn in den Individuen besondert sich und existirt das Allgemeine, und außer dem Allgemeinen und ohne dasselbe könnte das Besondere nicht da sein.

Und um auch den letzten Zweifel zu entfernen, ob Rottebaum in der Hauptsache (denn einzelne ideellere Bestimmungen kommen allerdings bei den Kirchenlehrern vor, durch die aber das Joch der Aristotelischen Begriffsherrschaft nie vollends zerbrochen wurde) richtig gesehen habe, will ich einen protestantischen Gewährsmann beibringen. Dorner in seiner Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi II. 1. S. 179 f. sagt: „Gegen das Argument der Monophysiten: die Natur ist nie weniger als die Person, schließt das Personsein bei Vernunftwesen in sich, so daß, wer zwei Naturen annehme, auch zwei Personen setzen müsse; *)

*) Joan. Damascenus de orth. fid. III. 9: Quamvis enim nulla sit natura, quae hypostasi careat, nec alla essentia, quae personae

die Mehrzahl trenne, die Monas sei ohne Quantität und daher an ihr selbst ἰδικὴ" — hätten „die Orthodoxen" sich nicht anders zu vertheidigen gewußt, als daß sie entgegneten: „das ἰδικὸν werde durch die Hypostase bezeichnet, die Natur aber sei der Ausdruck für das κοινὸν (Allgemeine). Seien nun die zwei Naturen nicht Eins nach der Hypostase, so seien sie Eins nach der Natur. Sei aber Gottheit und Menschheit Eine Natur, so sei diese Eine Natur der Gattungsbegriff, der unter sich die Gottheit und die Menschheit habe, welche ja doch auch in Christi zusammengesetzter Natur irgendwie fortdauern sollen. Seien nun Gottheit und Menschheit zwei Besonderheiten (Arten oder Individuen) unter demselben Gattungsbegriff, so verhalten sich Gottheit und Menschheit in Christo zu einander wie zwei Individuen, und an diesem Punkte schlage der Monophysitismus in Nestorianismus um. Mithin müsse man auf die Einheit der Natur in Christus verzichten; sie habe ihre Stelle in der Trinität, wo sie das allgemeine göttliche Wesen bezeichne, zu welchem dann die besonderen Brennpunkte characteristischer Eigenthümlichkeiten kommen, so daß Verschiedenheit der Hypostasen bei Einheit der Natur sich ergebe. Aber in der Christologie verhalte es sich gerade umgekehrt. Da sei, wenn man nicht nestorianisch lehre, Einheit der Hypostase und Verschiedenheit der Naturen zu setzen, in beiden Dogmen aber bezeichne die Substanz oder die Natur das Allgemeine oder Mehreren Gemeinsame (die göttliche Natur

---

sit expers . . . at non idcirco necesse est, naturas, quae personaliter inter se unitae sunt, ita comparatas esse, ut suam utraque personam habeat." c. f. Notteb. pag. 38. not. 1.

Christi ist Natur auch des Vaters und Geistes, die menschliche auch die Natur aller andern Menschen), die Person das Individuelle, ἰδικόν, was also sowohl den Sohn von Vater und Geist unterscheidet, als den Gottmenschen von andern Menschen. Person unterscheidet sich von der Natur, wie das Accidenz, Hinzukommende von der Substanz"....

Und S. 181—76: „Wo der Streit (über die Person Christi) wissenschaftlich geführt wurde, da kam man immer auf die Frage über das Verhältniß zwischen Natur (φύσις) und Person (ὑπόστασις)", und damit zugleich immer zwischen dem κοινόν und ἰδικόν ... „Die Kirchenlehrer wußten nicht sogleich, ob sie (den Monophysiten) zugeben sollten oder nicht, daß jede φύσις real nur existire als ἰδικόν. Nicht wenige meinten Anfangs, sagen zu müssen, daß in Christus nicht eine indviduelle Menschheit existire, weil daraus die Monophysiten sofort eine menschliche Hypostase ableiteten, sondern das allgemeine Wesen der wahren Menschheit, nicht als Begriff, sondern als reale Fülle gedacht, sei vom Sohn Gottes angenommen, und hier schloß sich dann leicht diejenige Form der mystischen Christologie an, wornach in Christus die Totalität der Menschheit als in dem zweiten Adam beschlossen ist.

„Allein da die Monophysiten entgegneten, das führe zu einem Nihilianismus, denn wenn Christus die ganze Menschheit angenommen habe, aber nicht ein bestimmtes Menschliches, so sei er nicht Etwas geworden: sei er aber nicht Etwas, so sei er Nichts; ferner wäre da Christus das allgemeine menschliche Gattungswesen; aber es sei dem Gattungswesen wesentlich, allen Individuen derselben Gattung zuzukommen, und es müßten daher alle Menschen Christus

sein; so zog man sich hievon zurück, und gestand ein individuell menschliches Wesen in Christo zu, wie verschieden dabei auch bis tief ins Mittelalter hinein das Principium individuationis mochte gedacht werden, sei es quantitativ als Negation (στέρησις), Limitation der Gesammtfülle der Gattung, sei es als Bereicherung des allgemeinen Gattungsbegriffs; sei es als von Außen durch die Materie (σάρξ) bewirkt, sei es als ein qualitatives, inneres Princip."

In §. 13 geht Rottebaum wieder auf die Untersuchung der Frage ein: wie die alten Theologen ihren Begriff von Person (personam esse ex communi natura et proprietatibus peculiaribus quasi conflatam) auf Gott übertragen haben? Die Antwort lautet: sie übertrugen ihn nicht unverändert. Denn es sei Axiom gewesen: daß kein Prädicat der Creatur und der Gottheit univoce zukomme. Im Allgemeinen jedoch finde jener Begriff auch auf die Trinität unbedenklich Anwendung. Es werden Aussprüche des h. Basilius angeführt, z B. „Deitas communis est, proprietates vero sunt Paternitas et Filiatio. Ex utriusque autem complexu, tum communis tum proprii, innascitur nobis comprehensio, veritatis . . ." Aber, hören wir weiter, das commune und particulare seien in Gott anders zu verstehen als in der Creatur. Ich aber meine, daß keine Art von Veränderung helfen und das Dogma befriedigen wird, wenn bei jeder Veränderung doch der Gegensatz des commune und particulare bleibt. Die Gottheit, wird gesagt, sei kein Gattungs- und kein Gemeinbegriff, wie die Menschheit (Deitas non est notio generica et universalis sicut humanitas) Dennoch aber sei die göttliche Natur, als das den drei Personen Gemeinschaftliche, nach der Weise der Gattung und Art

zu denken (naturam divinam, utpote quae tribus personis communis est, ad instar generis et speciei cogitari et animo effingi). An der Klippe des Anthropomorphismus werde man vorbeikommen, wenn man bedenke, daß der Begriff der Menschheit eine Abstraction sei, die als wirkliche Einheit unserer Natur nur im Gedanken existire *); während im Mysterium der Trinität die communis natura numero una et unica sei. Deßhalb seien auch die drei Personen der Einen und selben Gottheit sine ulla discretione et divisione theilhaftig, während in den einzelnen menschlichen Individuen die menschliche Natur geschieden und getrennt vorkomme.

Was heißt dies aber anders, als: nominalistisch die Menschheit, realistisch die Gottheit erklären! Ist etwa auch Gott aus dem Realismus in den Nominalismus umgeschlagen, als er die Welt setzte? Und doch wird es auch so nicht erklärbar: wie die Gattungseinheit, die eine blos formale bei der Menschheit, eine reale bei der Gottheit sein soll, hier zugleich als eine Zahleinheit sich herausstellen kann; und eben so: warum die Vielheit der Individuen in der Menschheit, in der Gottheit eine Dreiheit sei? Und eben so wenig wird man durch diese Dialektik der pantheistischen Consequenz sich entziehen können: daß die Gottheit, als der Realbegriff, das unterschiedene reale Einfache; die Menschheit als das unterschiedene Vielfache, die wirkliche Selbstunterscheidung jenes Ein-

*) Existirt denn nicht wirklich die Ganzheit homogener Individuen die wir Menschheit nennen, und ist das keine wirkliche begriffliche Einheit, wenn es auch als solche keine Zahleinheit ist??

fachen mittelst Besonderung sei, aus welcher das Allgemeine nur als Formalbegriff sich heraushebe, weil der absolute Realbegriff in seiner unterschiedlichen Vielheit auf- und untergegangen sei.

Das in Beziehung auf die allgemeine Natur Gottes. In Beziehung auf seine persönlichen Proprietäten hören wir: das Dogma belehrt uns, daß die persönlichen Eigenthümlichkeiten nur durch Relationen des Ursprungs (relationes originis) sich von einander unterscheiden, d. h. durch Relationen des Gegensatzes (iis, quae mutuam oppositionem includunt), da das Gegensätzliche nicht Einer und derselben Person zukommen könne. Demgemäß sage Augustinus: in Deo proprietates personales nec accidens esse nec substantiam, sed rem relativam. Nur Schade, daß man auch diese in dem genetischen oder ursprünglichen Processe des Absoluten begründeten persönlichen Relationen wieder nur begrifflich zu bestimmen vermochte, weshalb Rottebaum (ohne aber die Wurzel des Uebels zu entdecken) in die Klage ausbricht: .... qui fieri poterit, ut una eademque simplicissima et immutabilis res, qualis est natura divina tribus personis communis, diversas species et formas habeat, quibus tres personae distinguantur! Hic oboritur difficultas, quae, nisi aliam quaeramus personae definitionem perfectiorem, solvi non potest. (S. 43.) Das meinen auch wir. Ein anderer und besserer Personbegriff, wovon ein anderer und besserer Substanzbegriff unzertrennlich ist, muß aufgefunden und aufgestellt werden. Und daher sind wir sehr darauf gespannt, von Rottebaum zu hören, welches dieser vollkommenere Personbegriff sei. Wir fürchten, nur eine begriffliche Vervollkommnung zu erhalten, und somit

in einen noch handgreiflicheren Pantheismus hineingeführt zu werden.

Nachdem er noch auf einige fatale Consequenzen des besprochenen Personbegriffs aufmerksam gemacht hat, hören wir wieder: Quid plura? Luce clarius est, eam, quam superioribus paragraphis fusius explanavimus personae definitionem . . . . esse talem, quae iis, qui subtilius res divinas perscrutantur, non possit satisfacere.

Und wie an der göttlichen Trinität, so sucht er auch an dem Dogma von der Person Christi zu zeigen, daß jener Personbegriff unhaltbar sei. Wie wollten wir, sagt er, nach ihm daran vorbei kommen, Jesum Christum in zwei Personen zu theilen? Quid enim? Nonne Christus perfectus est homo, ex anima rationali et humana carne subsistens? Nonne natura Christi humana praeter naturales proprietates suas etiam proprietates personales habet, quibus ab alio quovis homine dignoscitur? Nonne singularem et particularem naturam humanam, eamque unam numero et individuam, a caeteris hominibus certis proprietatibus, quas individuantes vocant *), distinctam Dei Filius sibi

*) Es ist ein großer, durch die ganze bisherige Argumentation sich hindurchziehender Irrthum, daß der einzelne Mensch durch die besondern Eigenthümlichkeiten, welche ihn von andern Menschen auszeichnen, Person sei. Durch jene ist er vielmehr nur diese bestimmte Person; Person aber ist er durch die selbsteigene ungebrochene, frei aus sich heraus sich bestimmende Substanz, die er mit Niemanden theilt, wenn auch Andere eine qualitativ gleiche Substanz haben. Diese Eigenthümlichkeit (Qualität) seiner Substanz ist die personbildende Macht, die sogenannte „proprietas individuans", und nicht jene anderen „singulären Eigenthümlichkeiten."

copulavit? Sine controversia. (S. 45.) Um dieser Folgerung auszuweichen, hätten einige griechische Väter gelehrt: der Logos habe die allgemeine menschliche Natur angenommen (Verbum universalem carnis et animae rationem assumpsisse). Warum aber, entgegnet Notteb. soll diese allgemeine Menschennatur nicht eben so gut in Christus individuell und einzeln sein, als in Johannes, Paulus, warum also soll sie nicht Person sein?

So bleibt also dem guten Manne, der auf selbsteigene freie Forschung verzichtet, nichts übrig, als noch einmal zu den Werken der Väter zurückzukehren, um nachzusehen, ob sie nicht vielleicht noch eine andere Definition von Person geben, welche in jeder Beziehung vollkommen und so beschaffen sei, daß sie uns von jenen Schwierigkeiten befreit." (S. 46). Das geschieht im 2. Kapitel unter der Aufschrift: „Personae definitio perfecta et scientifica." §. 14—22.

Zum Zwecke der Vervollkommnung des unvollkommenen Personbegriffs, den wir im Vorhergehenden kennen gelernt haben, wird nicht etwa die Frage aufgeworfen: sind die Momente des Besondern und Allgemeinen wahrhaft diejenigen Momente, aus deren Verbindung die Persönlichkeit urspringt? Und es wird nicht, falls diese Frage eine verneinende Antwort erhalten, die weitere Frage aufgeworfen: kommen auch andere Momente zur Bestimmung der Person bei den Kirchenvätern vor? aus welcher Quelle sind dieselben geflossen? und wie verhält sich dieselbe zu der Quelle obiger Momente? Es setzt vielmehr Nott. die Richtigkeit dieser Momente gläubig voraus, und fragt sofort nur: Was ist das Particuläre, das in Verbindung mit dem Allgemeinen die

Person ausmacht? Denn im Bisherigen hätten wir nur jene Momente kennen gelernt, wodurch wir die Person von der Person zu unterscheiden pflegen, also nur die äußeren Momente, nicht aber die innere Qualität des Personseins. Und da hören wir, daß nach dem Nyssener Gregor und dessen Bruder Basilius und fast allen griechischen Vätern die Natur die quidditas rei (τί τι εἶναι), die Person den modus quidam existendi (τὸ πῶς εἶναι, τρόπος τῆς ὑπάρξεως) bezeichne, daß also die Persönlichkeit in einer gewissen Daseinsweise bestehe. Aber das sind ja wirklich andere Bestimmungen als die des Allgemeinen und Besonderen, die also auch eine andere Erkenntnißquelle voraussetzen! Warum hat Rottebaum dieser nicht nachgegraben, um jene in aller Bestimmtheit festzustellen? Günther hätte ihm als Wegweiser dienen können, hätte seine Voreingenommenheit gegen denselben ihn nicht zurückgehalten.

Doch — es wird wenigstens die Frage aufgeworfen: Welches ist jene „gewisse Daseinsweise“, welche die „individuelle vernünftige Substanz“ zur Person erhebt, und ohne welche alle übrigen Eigenschaften (reliquae personales proprietates) eine „individuelle Natur“ nicht zu einer persönlichen machen können? Aber es ist diese Frage auch schon wieder verunreinigt durch den Zusatz des „Individuellen“ zur Natur und Substanz. Während wir S. 48 §. 14 hören: es sei jene „gewisse Daseinsweise“ τὸ κεχωρισμένως εἶναι, weshalb von dem concursus proprietatum die persönliche Daseinsweise durch die Fürsich- oder Separatexistenz zu unterscheiden sei, so daß zur Individualität noch die gegen Andere ausschließlich sich verhaltende Existenz für sich hinzukomme, — wird §. 15, S. 49

zum Zwecke der Untersuchung in streng logischer Form (ex logicorum canone) zunächst die allgemeine Frage aufgeworfen: Was ist Dasein überhaupt (existentia sive existere)? Auf diesem logischen Wege vom Allgemeinen zum Besondern werden wir sicherlich zu keiner gründlichen ontologischen Erkenntniß kommen.

Im Interesse dieser logischen Untersuchung wird zwischen essentia und existentia unterschieden und gesagt: Wiewohl beide in Wirklichkeit von einander untrennbar seien, indem Nichts dasein könne ohne die Unterlage des Seins, und eben so Sein ohne Dasein Nichts sei (Ubinam enim in tota rerum universitate existentia invenitur sine re subjecta, quae existentiae est particeps? Ac rursus essentia, quae non existit actuque est, tantum abest, ut sit essentia, ut ne hilum quidem esse videatnr); so unterscheide sich doch die Existenz von der Essenz, das Dasein vom Sein, wie das actu (ἐντελεχῶς) i. e. re vera esse von dem bloßen potentia (δυνάμει) esse i. e. quod . . . nondum ex principii vel causae sinu gremioque eductum est.

Woher diese Unterscheidung zwischen Sein und Dasein? Und wohin habe ich mich zu wenden, um diese Momente des Daseienden mit aller Gewißheit richtig zu bestimmen? Rottebaum geht auf seinem logischen Wege unbekümmert voran, dringt daher auch nicht zur ontologischen Geburtsstätte vor und übersieht das Wichtigste, weil es in der Tiefe liegt, und nur mit metalogischem Blicke erschaut werden kann. Er setzt das Sein (im Unterschiede von Dasein) zwar als principium, aber zugleich auch dieses als causa an, und kommt nicht einmal zur Ahnung von einem Princip, das noch nicht causales Princip ist, weil es nicht a priori rein aus und durch sich

zu wirken vermag. Er kann sich vielmehr so wenig das Sein der Creatur vor dem Dasein und ohne das Dasein derselben denken, als dieses ohne jenes denkbar ist: Neque existentia (hören wir) sine essentia, neque haec sine illa dari potest. Und doch hätte ihn ein Blick (freilich ein metalogischer) in die Genesis des menschlichen Selbstbewußtseins überführen können, daß der Geist früher ist, als er von sich weiß (oder da ist), und daß es somit allerdings für jeden Menschen eine Zeit gibt, wo er geistig ist ohne dazusein wo also das „existere nondum ex principii, ut causae, sinu gremioque eductum est". Wie stimmen auch zu Rottebaums Ansicht die Worte S. 51: Quamvis enim res creatae non sint ipsa existentia, — haec enim solius Dei est praerogativa? Freilich fügt er sogleich wieder hinzu: tamen, si demas eis existentiam, quid a mero nihilo distabunt? Vom gar Nichts (merum nihilum) unterscheidet sich dieses Nichts, d. h. die Essenz vor der Existenz, wie das Sein vor seiner actuellen Bestimmtheit von demselben Sein im Zustande seiner Bestimmtheit. Rottebaums Ansicht von der unmittelbaren Gegebenheit der Existenz mit der Essenz zerstört auch die Schöpfungsidee. Er ist eben dadurch, daß er der bestimmten Daseinsweise der Welt (als deren von Einwirkung abhängiger Selbstverwirklichung) nicht das unbestimmte Sein (als Effect der Schöpferthat Gottes) voraussetzt, genöthigt, die Welt in Gott sein zu lassen, d. h. die Idee der Welt in Gott mit dem Sein der Welt zu identificiren, und so die christliche Schöpfungsidee zu negiren. Er sagt S. 49 f.: Forsitan quis nobis opponet, res, antequam creatae sint et existere coeperint, ab aeterno in mente divina fuisse. Hoc quis negabit? . . . Quinimmo quum idea mundi

ab essentia Dei re minime distinguatur (omnia enim, quae Deus habere dicitur, est), quum porro essentia Dei sit eius existentia (est enim Deus actus purissimus) sequitur, ut res creatae prout in Deo ab aeterno sunt, re sint ipsa existentia. Und eben darum findet er S. 60 die Thomistische Bezeichnung der Schöpfung als einer Emanation ganz unübertrefflich: Quare sapientissime ab antiquis theologis dictum est, emanationem divinarum personarum esse rationem emanationis creaturarum.

Diese Unfähigkeit Rott.'s, im Gebiete des Creatürlichen das Sein als dem Dasein vorausgehend zu denken, hat die schlimmsten Folgen für die Bestimmung der Persönlichkeit; denn gerade jene Idee der Unbestimmtheit des Seins als Voraussetzung der Bestimmtheit und Selbstbestimmung desselben oder des Daseins — ist es, welches der formal-logischen Begriffsbestimmung der Person unüberwindlichen Widerstand leistet.

Nach dieser Unterscheidung zwischen Sein und Dasein (essentia und existentia) wird in §. 15 die Frage aufgeworfen: Was für eine Daseinsweise ist die der Person? Man sollte auch hier erwarten, daß Rott. sich vor Allem nach der Quelle umsähe, aus welcher die Antwort zu schöpfen. Nein! Ein solcher Rückgang auf die Kriterien der Wahrheit und Gewißheit, auf den Ursprung der Kategorien wird in der ganzen Schrift nirgends versucht. Rott. geht nur auf die Aussprüche der Väter und Theologen zurück, ohne um die wissenschaftlichen Voraussetzungen derselben sich zu kümmern, und dadurch Werth und Sinn derselben zu bestimmen.

Es wird uns gesagt: Einiges existirt nicht in sich, sondern in einem Andern (in alia re subjecta insunt eique inhaerent). Dahin gehören alle physischen Accidenzien. Sie sind ein ἑτερουπόστατον. Diese Daseinsweise ist von der Vollkommenheit am weitesten entfernt. Anderes existirt und besteht in sich, und bedarf keines Anderen als seiner Unterlage. Dahin gehört Alles, was wir Substanz nennen. (Οὐσία ἐστὶ πρᾶγμα αὐθύπαρκτον, μὴ δεόμενον ἑτέρου πρὸς σύστασιν. Joan. Damasc.) Ausgeschlossen aber wird durch diese Selbstständigkeit nicht die Möglichkeit der Abhängigkeit von Anderen, wohl aber die Möglichkeit: nach der Weise der Accidenzien Anderem zu inhäriren.

So weit kann ich allenfalls dem sel. Rottebaum folgen; ich kann ihm aber nicht mehr folgen, wenn er fortfährt: Numquid Petri anima, quae mentis lumine non caret, per se sola persona nominari potest? Minime gentium. Nemo sanae mentis negabit, personam hominis totam eius naturam, non solam animam complecti, nemo inficiabitur, Petri corpus ab eius persona nullo pacto divelli vel separari posse. Similiter humana Christi natura substantia est eaque particularis (μερικὴ) et individua. Quid igitur est, quod sola per se, sicuti caeteri homines individui, persona non sit? In promptu est, quid respondeamus: scilicet quia humana Christi natura a Verbo divino assumpta est et cum divina natura non solum morali vel affectuali, verum etiam physico et substantiali nexu copulata. Rursus Petri corpus (nedum singula huius corporis membra) per se solum et Petri anima per se sola (καθ᾽ ἑαυτήν) personae non sunt, quia naturalis unitio inter utramque

humanae naturae partem intercedit. Ergo, quod quidem in se existit, ita tamen, ut naturali societate cum alia re connexum sit vel tanquam pars naturalis cum alia re aliquid totum efficiat, nullo modo persona dici potest.

Diese Folgerung kann ich Hrn. Rott. nicht zugeben. Hätte dieser gefragt: Numquid Petri anima rationalis persona humana nominari potest? und eben so: Numquid Christi natura humana persona Christi nominari potest? so würde ich unbedenklich mit ihm geantwortet haben: Nein! Nun fragt er: Kann der Geist des Petrus für sich eine Person genannt werden? In der Antwort aber unterschiebt er die Person des Menschen. Und so kommt er nur durch eine quaternio terminorum zu seinem Schlußsatze, der eben darum syllogistisch falsch ist. (Und das nennt R. „ex logicorum canone“ verfahren?) Das springt ganz deutlich in die Augen, wenn wir den Rottebaum'schen Schluß in die streng syllogistische Form bringen. Dann stellt er sich also dar:

Die Person des Menschen umfaßt dessen ganze Natur (nicht blos die geistige, sondern auch die leibliche);

der Geist des Menschen umfaßt nicht dessen ganze Natur;

also: des Menschen Geist ist — was? keine Person? Das folgt nicht aus den Prämissen, sondern nur: nicht die (ganze) menschliche Person.

Sofort verallgemeinert Rott., treu seinem formal-logischen Verfahren (ex logicorum canone) den Obersatz, indem er ihn in folgenden verwandelt:

Person überhaupt kann nur genannt werden, was die ganze Natur des betreffenden (nicht in einem Anderen, sondern in sich subsistirenden) Individuums umfaßt.

Zum Untersatze aber macht er folgenden Satz:

Die Menschheit Christi, wiewohl sie individuelle und in sich subsistirende Substanz ist, umfaßt nicht dessen ganze Natur, weil nicht zugleich auch die göttliche.

Und so kommt er zum Schlußsatze:

Also ist die menschliche Natur Christi nicht Person.

Nun hat aber Rott. seinen Obersatz nicht bewiesen; er durfte daher auch seinem Syllogismus nur die hypothetische Form geben und sagen:

Wenn man unter Person die Einheit der in einem Individuum substanziell verbundenen Naturen versteht; so ist der Mensch Jesus, weil derselbe, wenn auch in sich subsistirend, doch nur in Verbindung mit dem göttlichen Logos den ganzen Christus ausmacht, keine Person für sich.

In dieser Form würden wir den Syllogismus Rottenbaums acceptirt haben; in der kategorischen Form, die er gewählt, können wir es nicht. Denn der Obersatz ist erschlichen, ja er ist falsch, und daher ist auch der Schlußsatz falsch. Rottenbaum meint nur, er hätte jenen bewiesen, weshalb er überaus zuversichtlich sagt: Ergo, quod quidem in se existit, ita tamen, ut naturali societate cum alia re connexum sit . . ., nullo modo persona dici potest. Er meint ihn durch die Appellation an den gesunden Menschenverstand in dem Ausspruche ge-

rechtfertigt zu haben: Nemo sanae mentis negabit, personam hominis totam eius naturam, non solum animam complecti. Das ist vollkommen wahr; aber daraus folgt, wie wir gesehen haben, nur, daß der bloße Geist eines Menschen nicht der ganze Mensch, nicht die (synthetische) menschliche Person sei. Hätte Rott. die Wahrheit auf wissenschaftlichem Wege erkennen wollen, so würde er zunächst auf dem reinen Gebiete des Geistes die Forschung angestellt haben: ob dieser für sich Person sei (oder werde). Weil er dieses unterließ, so kam er auch nicht zur Erkenntniß: daß die Person des Menschen eine synthetische sei.

Sofort konnte er auch nicht erkennen, daß und warum die Person Christi ebenfalls eine synthetische sei, wie die Aussprüche der Väter und der Concilien es bezeugen. Selbst Thomas redet von der „persona composita" Christi. Summa III. 2. 4. Und eben darum, weil er nicht erkannte, daß die menschliche Natur Christi als solche zur Form der Persönlichkeit gelangen müsse; so war der Damm übersehen, welcher die Vermischung der menschlichen mit der göttlichen Natur verhindert. Rott. verfällt ganz consequent in die Häresie des Monophysitismus, indem er S. 54 sagt: Eam volumus coniunctionem naturalem, quae non solum a natura profecta est . . . sed qua res coniunctae unam numero rem naturalem eamque ab omnibus aliis rebus separatam efficiunt. Er theilt also dasselbe Schicksal mit Dr. Cl. Und da hilft keine Berufung auf die Worte des heil. Thomas: Non omnis substantia particularis hypostasis dicitur, sed solum illa, quae ab aliquo principaliori non habetur . . . Humana ergo natura in Christo non est accidens, sed sub

stantia, non universalis, sed particularis, nec tamen hypostasis dici potest, quia assumitur a principaliore. Denn unter Voraussetzung der Richtigkeit des Obersatzes geben wir dem h. Thomas auch den Schlußsatz zu. In diesem Sinne von Person besteht keine Verschiedenheit zwischen Thomas und Günther. Wohl aber behauptet Günther, daß die wahren Momente des Personbegriffs von der alten Schule noch nicht bestimmt genug aufgefunden und festgestellt seien; und daß eine andere Relation, als die zwischen dem Allgemeinen und Besondern in die Speculation eingeführt werden müsse, wenn vermittelt werden solle, was Person sei, und ob eine in und für sich subsistirende Substanz nur mit dem Verluste ihrer Persönlichkeit von einer anderen vorzüglicheren (principaliore) Substanz an- und in Besitz genommen werden könne. Der h. Thomas kommt von seiner Voraussetzung und seinem begrifflichen Standpunkte aus folgerichtig zur Behauptung: dem Geiste des Menschen komme nach und in seiner Trennung vom Leibe (weil er nämlich die Qualität der Vereinbarkeit mit seinem Leibe behalte) weder die Bestimmung noch der Name der Person zu (non competit ei neque definitio personae neque nomen). Und ihm folgt Rott., wenn er bemerkt: anima, quae extra corporis habitaculum degit, sola per se persona non est, quia ad eam quoque haec apostoli verba licet accommodari: „Nam et in hoc ingemiscimus, habitationem nostram, quae de coelo est, superindui cupientes.“ (S. 55.) Stimmt aber mit diesem Begriffe von Person noch der gewöhnliche Sprachgebrauch, an den R. appellirt, überein? Wird auch nach diesem gesagt werden können: Die Seele des

Menschen nach dem Tode sei nicht mehr persönlich? Und eben so müssen wir von unserem wissenschaftlichen Standpunkte aus bekennen: Wohl ist des Menschen Geist, getrennt vom Leibe, nicht die ganze menschliche Person, weil die Synthesis mit der Natur (dem Leibe) aufgehoben ist; aber Person ist und bleibt er doch so gewiß, als eine frei durch sich bestimmte Monas, und so gewiß, als er es ist, der von sich aus dem ganzen Menschen den Stempel der Persönlichkeit aufdrückt.

Hat man aber unterlassen, die einfache (thetische) von der synthetischen Person zu unterscheiden, weil das begriffliche Denken nöthigt, dasjenige, was zu einer concreten Einheit sich ab- und zusammenschließt, unter die Form des Individuums zu fassen, so ist man vollkommen in seinem Rechte, zu sagen: es dürfe eine Substanz mit einer andern nicht nur nicht hypostatisch verbunden sein, sondern sie dürfe nach einer solchen Verbindung ihrer Natur nach auch nicht einmal ein Verlangen tragen, wenn sie Person sein solle. Und so erklärt sich, wie Rottebaum zur Aufstellung des Satzes kam, in welchem er den Cardinalsatz seiner Schrift (caput totius argumentationis nostrae) erblickt: Quamobrem tot antiquos eosque probatissimos theologos secuti, formalem, quam dicunt, personae causam vel veram i. e. constitutivam vel χαρακτηριστικὴν eius proprietatem in perfecto existendi modo sitam esse fidenter affirmamus, qui quidem existendi modus neque accidentibus neque omnibus substantiis competit, sed iis tantum, quae non sunt partes cum aliis substantiis in unam rem naturalem vel re ipsa coalescentes, vel ingenito desiderio hanc

talem coalitionem appetentes *). Graeci personalem existendi modum appellant τὴν καθ' ἑαυτὸ ὕπαρξιν i. e. existentiam proprio termino circumscriptam, qua voce Leontius utitur, ἰδιοϋπόστατον ὕπαρξιν καὶ αὐτοτελῆ i. e. proprie subsistentem et per se completam et perfectam existentiam. Und diese Aussprüche der Väter legt Rottebaum folgendermaßen aus: Hae similesque notiones ita sunt accipiendae, ut hoc naturae, quae talis existentiae particeps est, sit inditum, ut partis proprie dictae vice nullibi fungatur, sed per se ac seorsim cohaereat et constet **). Graphice Joannes Damascenus hanc existentiae perfectionem ita describit ὁ δὲ τρόπος τῆς ὑπάρξεως καὶ ἡ ἀποτετμημένη καὶ ἰδιοσύστατος ὑπόστασις καὶ σύμπηξις ἑκάστου . . . ἀποτετμημένας τὰς ὑποστάσεις δείκνυσιν. Saepissime patres Graeci docent, intimam ac maxime necessariam personae proprietatem hanc esse: ἀνὰ μέρος (separatim), ἰδίᾳ καὶ ἰδικῶς (proprie per se ac seorsim), αὐτοτελῶς (perfecte) εἶναι καὶ ὑπάρξαι. Scholastici eundem modum subsistentiam et incommunicabilitatem vocare solent. Et haec quidem incommunicabilitatis vox sese prae caeteris eo commendat, quod perquam subtiliter et acute perfectae existen-

---

*) Da ist wieder nichts Anderes geschehen, als daß die Idee der Person in den Begriff des Individuums hineingeschoben worden; denn allerdings kann man eine solche Daseinsweise verbundener Substanzen eine individuelle nennen.

**) D. h. es werden hier und in den folgenden Erläuterungen die ideellen Momente, welche in der Definition der Väter noch vorkommen, nach Möglichkeit begrifflich abgeklärt.

liae naturam et indolem exprimit, quippe quae talis est, ut ex duabus personis aliam tertiam componi vel unam personam cum altera communicari, nullo pacto admittat, nisi utriusque vel saltem alterius personalitas pereat. Verissime enim Boetius: At si, inquit, duabus personis (sc. Verbi et hominis Jesu) manentibus, ea conjunctio, qualem superius diximus, facta est naturarum unum ex duobus effici nihil potuit: omnino enim ex duabus personis nihil unquam fieri potest. Eadem est s. Thomae sententia, si a persona rationem assumptibilis excludi scribit. Quapropter ex ipsa personae vi ac potestate licet intelligi, fieri non potuisse, ut Verbum divinum personam humanam assumeret et unione hypostatica sibi copularet.

So ist denn in die Idee der Person aufgenommen nicht nur das aus der selbsteigenen Substanz sich heraushebende und auf dieselbe beziehende und frei aus sich bestimmende Fürsichsein, sondern auch eine solche Separatexistenz, welche die Möglichkeit der Verbindung mit einem Andern zur persönlichen Einheit des Daseins ausschließt. Und da wiederhole ich noch einmal: daß, wenn dies wirklich die primitive und wahre Idee der Person wäre, daß dann der menschlichen Natur Christi als solcher die Persönlichkeit ab- und nur im göttlichen Logos zugesprochen werden müßte. Das versteht sich ja von selbst: daß wenn Person ausschließliche Abgeschlossenheit in sich ist, der Mensch in Christus nicht Person sein kann. Unter Voraussetzung der Richtigkeit dieses Personbegriffs der alten Schule kann die neue Schule nicht mit derselben streiten wollen. Und eben so leuchtet ein: daß und warum die Kirche, so lange die Schule an dieser Definition festhielt, der

menschlichen Natur Christi nicht expressis verbis die Persönlichkeit zusprechen durfte, weil das von der Schulwissenschaft nicht anders hätte verstanden werden können, als: in Christus gebe es zwei Separatexistenzen, zwei getrennte Personen.

Was aber hat Rott. zur Erhärtung jener Richtigkeit außer seinem falschen Syllogismus beigebracht? Nichts als das theilweise Zeugniß der alten Schule selber (Secuti sumus, sagt er, tot antiquos eosque probatissimos theologos). Dieses Zeugniß, so verehrungswürdig dasselbe ist, ist doch keine schlechthinige Auctorität für den Philosophen, der vielmehr den Standpunkt (oder die Prämissen) zu untersuchen hat, worauf jene Definition von Person sich stützt. Diesen Standpunkt kennen zu lernen, hat der sel. Rott. sich nicht bemüht; und darum entbehrt seine Abhandlung allen philosophischen Gehaltes; sie hat nur historischen Werth.

Dieser Standpunkt aber war die begriffliche Dialektik eines Aristoteles, welche innerhalb der Momente des Begriffs, innerhalb der gegensätzlichen Relation des Abstracten (Allgemeinen) und Concreten (höchst Individualisirten) verläuft. Von diesem Standpunkte aus wurde die niedere Person gegen die höhere in ihrer concreten Union nothwendig aufgehoben, und konnte in Christo, als concretester Gestaltung, nicht mehr als Eine Person (die der göttlichen Natur) anerkannt werden (fieri non potest, ut Verbum divinum personam humanam assumeret et unione hypostatica sibi copularet).

In §. 17 sucht Rott. den Ausspruch der Väter: die Wirksamkeiten seien auf die Natur zurückzuführen (τὰς ἐνεργείας εἶναι

φυσικάς) mit dem der Scholastiker: sie eignen der Person (actiones esse suppositorum *) zu vermitteln. Er bemerkt: die Natur ohne Wirksamkeit sei nichts und könne von Niemandem gedacht werden. Natura enim sine operatione nihil est, neque a quoquam potest cogitari. . . . S. 58. (Ich bedauere, an früher Gesagtes erinnern zu müssen: daß jeder philosophirende Christ die geschaffenen Substanzen — Naturen — als primitiv nicht wirkend denken muß, wenn er ihnen nicht die A- und Perseität Gottes zusprechen darf.) Person aber sei die vollkommen existirende oder die subsistirende Natur selber, oder die Natur mit und in ihrer vollkommenen Daseinsweise. Da nun (nach den Vätern) die Natur die nächste oder unmittelbare Quelle oder das Princip der Wirksamkeiten (wirkenden Kräfte), aber abstract, d. h. ohne die vollkommene Daseinsweise, ohne die sie nicht einmal existiren könne, genommen unwirksam sei; so sei die vollkommene Daseinsweise die Bedingung, ohne welche die Natur weder sein noch wirken könne. Und somit könne die Natur nur mit der vollkommenen Daseinsweise oder als Person das ausreichende Princip des Wirkens sein. Kurz: das ἐνεργείας εἶναι φυσικάς der Väter bezeichne das nächste und unmittelbare Princip, wodurch die Person wirke, das scholastische

*) Hier möchte Rott. das Wort suppositum nicht richtig aufgefaßt haben; denn der h. Thomas, welcher lehrt, die menschliche Natur Christi sei unpersönlich, weil nicht in sich, sondern im Logos persönlich, sagt auch: die Eine Person des Logos, obwohl in sich einfach bleibend, existire doch seit der Menschwerdung in zwei suppositis und sei so zusammengesetzt.

actiones esse suppositorum aber das vollkommen existirende Princip selber.

Hier ist offenbar nicht zwischen dem oben besprochenen Real- und Causalprincip unterschieden. Und diese Unterscheidung, so nahe sie auch lag, konnte in der rechten Weise nicht gemacht werden, so lange man das unbestimmte Sein begrifflich, und nicht durch Analyse der Momente des Selbstbewußtseins (als der primitiven Bestimmtheit des geistigen Seins) zu bestimmen suchte. Den Aussprüchen Rott.'s: Prius est enim esse quam agere (S. 59) und des h. Thomas: Essentia potest intelligi sine persona, non autem e converso (ib. 3) unterliegt daher leider auch nicht der Sinn: jedes Sein (natura, essentia), wie es unmittelbar aus Gottes Schöpferhand hervorgeht, ist ein reales Princip (und als solches ein negatives Sein, das man auch Nichts — d. h. nicht etwas schon in und durch sich Bestimmtes — nennen kann, aber nicht als gar Nichts denken darf — denn sonst hätte Gott gar Nichts geschaffen), dem keine apriorische Wirksamkeit, kein Wirken aus und durch sich allein zukommt. Causalprincip oder wirkendes Princip ist es nur erst potentia, noch nicht actu; letzteres kann es vielmehr, als bedingtes Sein, nur werden auf fremde Einwirkung hin.

Rott. mit den Scholastikern kennt nur den begrifflichen Weg der Abstraction; diesen schlägt er ein, um vom (vollkommen) Daseienden aus das Sein zu gewinnen. Er sagt: Quamvis natura fons sit et principium operandi, tamen si eam abstracte sumas sine perfecto existendi modo, iners omnino est neque unquam inditam agendi vim valet exercere.

S. 59. Allerdings, das abstracte Sein, weil es ein bloßer formaler Begriff ist, ist als solches nicht wirkend und kann nie wirken. Aber — dieses abstracte Sein ist auch nicht die reale Voraussetzung der Bestimmtheit des Seins oder des Daseins. Und diese reale Voraussetzung kann R. nicht machen, weil ihm der von Günther sogenannte ideelle Weg der Reconstruction des Daseins unbekannt ist. Dieser Weg ist der der Begründung: die Kräfte relativer Wesen müssen als gründend im Princip, und als durch einen Act der Selbstbekräftigung des letzteren in die Erscheinung getreten gedacht; und diesem Acte muß das noch nicht active, weil nur auf Einwirkung hin zu reagiren fähige, also vor empfangener Einwirkung noch nicht wirkende (rückwirkende) Princip, somit dieses als Real-Princip vorausgesetzt werden, welchem die Bestimmung immanent ist, durch (relative) Selbstbestimmung Causalprincip zu werden.

Und weil die Scholastiker und weil Rottebaum diesen Weg zur Erkenntniß des Unterschieds zwischen Sein und Dasein nicht eingeschlagen haben, so konnten sie auch nicht zur richtigen Bestimmung der Person kommen, und mußten ohne Bedenken in Christo die Person des Menschen der Person des Logos aufopfern. Wenn nämlich, was auf ihrem abstractiven Wege sich ergab, mit dem realen Sein zugleich das vollkommene Dasein (nicht blos potenziell, sondern actuell) gesetzt ist, und wenn der persönliche Logos nicht mit einer fertigen, also schon separateristirenden (separatim, proprie per se ac seorsim et perfecte existens) menschlichen Person sich zu Einer Person verbinden kann; so muß seine menschliche Natur für ihre vollkommene Daseinsweise (Persönlichkeit) a priori auf den Logos

angewiesen und dieser Angewiesenheit gemäß, also ohne selbsteigene Persönlichkeit, gesetzt sein. Wenn dagegen (wie Günther lehrt) das geistige Sein des Menschensohns deßhalb a priori ohne die vollkommene (persönliche) Daseinsweise ist, weil es geschaffen, d. h. als unbestimmtes Sein (bloßes Realprincip) gesetzt ist; und wenn es doch zugleich auch für den Logos gesetzt ist: so wird die Zurückführung der sich später einstellenden creatürlichen Selbstbewußtheit und Freithätigkeit auf das a priori unbestimmte Princip derselben, oder es wird die Form der Persönlichkeit so wenig ausbleiben können, als eine vom Logos getrennte Existenz zum Vorschein kommen kann; jenes nicht, weil die Begründung der bewußten und wahlfreien Setzungen in dem unmittelbaren oder nächsten Principe derselben so wenig ausbleiben kann, als die causale Selbstverwirklichung dieses Princips in jenen Setzungen ausgeblieben ist; dieses nicht, weil letzteres in aprioristischer Verbindung mit dem absoluten Principe des persönlichen Logos und objectiver Gehörigkeit für diesen gesetzt ist, und also der Mensch Jesus sich nicht in und für sich finden kann, ohne sich zugleich in und für den Logos oder als subjectiv diesem eignend und zugehörig zu finden. Kurz: die Idee der Bestimmtheit des (creatürlichen) Geistes als Aufhebung seiner primitiven Unbestimmtheit macht die Aufhebung der Persönlichkeit desselben eben so unmöglich als überflüssig; und umgekehrt: nur die Nichterkenntniß der primitiven Unbestimmtheit oder des Ansichseins des Geistes (als reale Voraussetzung seines Fürsichseins), oder die Verwechselung der Person mit dem (separat existirenden) Individuum ermöglicht und ernöthigt die Aufopferung seiner Persönlichkeit an die Person des Logos.

Und auf der Basis dieser **begrifflichen** Speculation, welche den qualitativen Unterschied der Realprincipe nicht stehen lassen kann, sondern aufheben und schließlich in eine pantheistische Weltanschauung auslaufen muß, wagt es Rottebaum (§. 18. S. 61 bis 69) mit der Anklage auf Häresie gegen Günther hervorzutreten!!

Ehe er aber hiezu, d. i. zu dem eigentlichen Kern der Abhandlung übergeht, faßt er noch einmal die in der alten Schule erhobenen Momente der Definition von Person zusammen, und sagt: Equidem **persona** est **natura**, vel **substantia rationalis individua** et **perfecte existens**, in **qua eadem integrum operandi vel agendi principium positum est**. Wie **unbestimmt** und selbst einander widersprechend sind diese Bestimmungen! Es ist 1) das rationalis, d. i. gerade das zu Erklärende, in die Begriffserklärung aufgenommen. Es wird 2) die substantia eine rationalis **individua** genannt. Damit ist auf eine substantia rationalis **universalis** vel **communis** hingewiesen; wo nicht, so ist die Bestimmung des Individuellen um Sinn und Bedeutung gebracht. Es widerspricht 3) das Merkmal individua dem principium **integrum**. Es soll 4) die Substanz, um Person sein zu können, das **für sich ausreichende** Princip (principium integrum) seiner Kräftäußerungen sein. Nun muß aber ein Princip **absolut** sein, um rein aus sich und unabhängig von Anderem sich bestimmen zu können. Ist das der Fall beim Menschen? 5) Wird das Merkmal perfecte existens aufgenommen. Gibt es denn eine **vollkommene** Daseinsweise außer der **Gottes**? Mußte also nicht zwischen **absoluter** und **relativer** Vollkommenheit unterschieden werden?

Und nun zieht er die Günther'sche Schule vor den Richterstuhl seiner Kritik. Da will ihm zunächst nicht gefallen, daß diese, an Stelle der subsistentia der alten Schule, ein neues Moment in die Bestimmung der Person einführe, das Moment des Selbstbewußtseins; sofort, daß sie, wiederum abweichend von der alten Schule, von einem Selbstbewußtseins-Prozesse rede, und demgemäß die Kinder nicht als wirklich, sondern nur als potenziell selbstbewußte und persönliche geboren werden lasse. Es erweckt diese Neuerung Rott.'s Unmuth aus einem doppelten Grunde: einmal, weil ihm der Gedanke unerträglich ist, daß die durch Gelehrsamkeit und Frömmigkeit ausgezeichnetsten Väter und Theologen so vieler Jahrhunderte in einer überaus wichtigen Sache geirrt haben könnten; dann aber, weil, wie er sagt, die neue Definition aus der unreinen Quelle einer, leider in Deutschland um sich greifenden, glaubensfeindlichen Philosophie herstamme.

Wie führt Rott. seine Kritik? Die neue Definition, sagt er, kann nicht richtig sein, wenn sie in ihrer Anwendung auf die Dogmen nothwendig zu Ketzereien führt. Sie führt aber zur Ketzerei des Nestorius. Beweis: Christus war (ist er es etwa nicht mehr?) als Mensch seiner selbst bewußt. Das zu leugnen wäre nicht nur Gottlosigkeit und Blasphemie, sondern auch offenbare Häresie. Was fehlt also der menschlichen Natur Christi an der vollkommenen Persönlichkeit, wenn sie selbstbewußte und vernünftige Natur ist? Wie will also die neue Schule den Vorwurf des Nestorianismus von sich abwälzen? Etwa durch die Bemerkung: das niedere und menschliche Bewußtsein Christi werde von dem höheren und göttlichen aufgezehrt? Dann würde sie der Häresie des Euty-

chianismus verfallen. Da vielmehr der Katholik einerseits eine doppelte Natur und doppelte natürliche Willensthätigkeit und ein doppeltes Selbstbewußtsein, anderseits eine einzige formale Ursache der Person Christi bekennen muß; so kann das Selbstbewußtsein nicht die formale Ursache der Person sein.

Hierauf erwiedere ich zunächst: daß Günther Selbstbewußtheit nicht ohne Weiteres mit Persönlichkeit identisch setzt, indem er zur Persönlichkeit noch ein Moment rechnet, das nicht schon als solches in der Selbstbewußtheit als solcher ausgesprochen ist, nämlich das Moment der frei motivirten Selbstbestimmung wie nach Innen so nach Außen. Dann aber: daß Nott. dem G. nur dadurch den Nestorianismus aufbürden kann, daß er sich des Kunstgriffs bedient, ihm unter der Hand die Definition der alten Schule von Person zu unterschieben. Nott. selbst gesteht nämlich zu, daß die menschliche Natur Christi als solche ihrer selbst bewußt sei und in wahlfreien Entschlüssen sich selbst bestimme (Ad fidem enim pertinet, Christum ut hominem liberi fuisse arbitrii, et suapte sponte liberaque electione, non obstante praecepto ac mandato, quod a Patre acceperat, animam suam posuisse pro ovibus suis ... Nullus autem est libertatis usus, priusquam homo sui conscius factus est). Nun — das frei sich selbst bestimmende nnd besitzende Wesen nennt Günther persönliches Wesen. Der Sache nach findet also keine Abweichung zwischen seiner und der Kirchenlehre statt. Und darauf kommt es doch wohl an. Eine sachliche Abweichung kann, wie gesagt, Nott. nur dadurch heraustüpfeln, daß er Günthers „Person" unvermerkt den Begriff der alten Schule unterschiebt, wonach zur Person auch die Incom-

municabilität gehört. Denn dann, aber auch nur dann muß Günther, indem er den Menschen Jesus Person nennt, auch mit Nestorius zwei getrennte Personen lehren und die Einheit der Person Christi negiren.

Warum vermeidet aber Günther nicht auch die bloße Wort- (ohne alle sächliche) Abweichung? Weil er, einen faulen Frieden zwischen der Forderung des Dogmas und der Vernunft verabscheuend, eine gründliche und aufrichtige Vermittelung zwischen Glauben und Wissen anstrebt. Denn Rott.'s alte Schuldefinition vertheidigt das Dogma nur den Worten, nicht der Sache nach. Nominell bekennt sie in Christo zwei unvermischte und unverkürzte Naturen, factisch leugnet sie jene Definition, indem sie nur Eine formale Ursache der Person Christi anerkennen kann (unam tantum et unicam in Christo esse formalem personae causam vel eam proprietatem personalem, qua natura fit persona). Die Kirche lehrt wohl, daß der göttliche Logos die causa principalis der persönlichen Daseinsform Christi sei, und daß die göttliche Form auch Form des Menschensohns geworden, sie spricht aber nicht von einer unica formali personae causa, es sei denn, daß man unter diesen Worten die formale Einheit des Gott- und Menschensohns verstehe. Ja, die Definition der Scholastiker, ernstlich genommen, macht es unmöglich, die Selbstständigkeit, die freie Substanzialität der Menschheit Christi aufrecht zu erhalten. Und das ist der theologische Grund, warum Günther dieselbe bekämpft und durch eine bessere Definition zu verdrängen sucht. So ist es denn ein wahrhaft kirchliches Interesse, das ihn leitet. Und Rott. wirft seiner Philosophie Glaubensfeindlichkeit vor, und läßt sie aus einer un-

reinen Quelle entspringen!! Sind das die Waffen, womit man uns niederzukämpfen sucht?

Doch höre, lieber Freund, wie Rott. in der zweiten Hälfte des §. 18 selber alle Beschuldigungen wieder zurücknimmt, womit er in der ersten Hälfte desselben uns überschüttet hat?

Während er dort über die Einführung des Selbstbewußtseins in den Personbegriff bittere Klage führt, bekennt er hier: daß dieses doch eine ganz vortreffliche Bestimmung sei (. . . ex quo rei nostrae fructus haud parvus possit efflorescere . . . und: magno nobis erit usui. S. 65). Ja, noch weit größern Nutzen, als er daraus zu ziehen verstand, hätte sie ihm bringen können. Ich will daher nachhelfen.

Erstens hören wir: durch dieses von der neuen Schule eingeführte Moment des Selbstbewußtseins in den Personbegriff kämen wir zur Einsicht: daß im Selbstbewußtsein „derjenige, welcher denkt, und dasjenige, was er denkt, Eins und dasselbe seien" (persuasum sibi habet, se ipsum, qui cogitat et quem cogitat, non esse alterum et alterum, sed unum eumdemque S. 66). Sachte! denn Günthers Selbstbewußtseins-Theorie belehrt uns: daß dasjenige, was das Ich unmittelbar wahrnimmt (denkt), oder das unmittelbare Object des Ich nicht das Ich selber sei, sondern seine Lebens- oder Kraftäußerungen, bloße (formale) Erscheinungen, und daß es sich (das Ich selber) nur durch einen Schluß aus jener erscheinenden Objectivität, als das seiende Subject zurücknehme: daß also der Geist im Selbstbewußtsein, Object und Subject an ihm selber sei; und daß eben darum die Identität beider (unum eumdemque esse) im Ansich, im noch unbestimmten Principe, im

Realprincipe liege, das vor seiner Bethätigung weder Subject noch Object, weil Beides in ununterschiedener Einheit sei. Dies Versehen Rott.'s hat aber die schlimmsten Folgen.

Daraus, fährt Rott. nämlich fort, erhelle zweitens: daß im Selbstbewußtsein es sich so recht eigentlich um die Person handele (admirabilem hunc actum, quo homo sui conscius est, ita esse comparatum, ut totus fere circa personam versetur). Ein vielsagendes Zugeständniß an die neue Schule! Denn fürwahr: die Persönlichkeit ist an- und grundgelegt, auf sie ist es so ganz und gar abgesehen in jenem Sein, dessen Differenzirungsmomente also beschaffen sind, daß es sich aus denselben als Sein zurücknehmen, und auch dem in jenen bestimmten Sein dasselbe als unbestimmtes voraussetzen kann, d. h. in dem seiner selbst bewußt werdenden Sein. Deshalb stimmen wir auch ein in jenes scholastische „Generationis terminum esse personam" (S. 62). Doch das punctum saliens dieser Erkenntniß entdeckt Rott. nicht; denn er fährt fort: Primum enim conscientiae sui ipsius objectum, quod dicunt materiale, nihil aliud est, nisi persona sive natura rationalis subsistens. Wieder zu unbestimmt, und in dieser Unbestimmtheit falsch! Denn das nächste Object im Selbstbewußtsein ist nicht die natura subsistens, sondern das sind die Accidenzien der Substanz (deren differente Momente, Receptivität und Spontaneität); die natura subsistens also das hiedurch vermittelte oder das entferntere Object. Auch vermeiden wir die weitere Unbestimmtheit, die in der Hinzufügung des Wortes rationalis zur natura subsistens liegt, indem wir sagen: die Natur, die sich (gerade im Selbstbewußtsein) als in sich selbst subsistirend (oder als Sein an und für sich)

weiß, ist darum eine vernünftige zu nennen, weil ihr (im Selbstbewußtsein zur Offenbarung kommendes) Gesetz das Causalitätsgesetz ist. Das Causalitätsgesetz ist das vernünftige Denkgesetz, oder: ein Denkwesen, welches nach dem Causalitätsgesetze, dem sogenannten principium rationis sufficientis, verfährt, was es nur dann kann, wenn es sich als causa aus seinen Setzungen zurücknimmt, wenn es also seiner selbst bewußt ist, ist ein vernünftiges Denkwesen. Darum sind die Thiere, ungeachtet ihres subjectiv-seelischen Lebens, keine Vernunftwesen.

Deinde (so hören wir Rott. das weitere Lob des Selbstbewußtseins verkünden) etiam ipse actus mentis, quo homo quidam sui conscius est, est personae, quia persona est integrum actionum principium. Etenim non mens abstracte sumta se cogitat, sed hominis persona mente se cogitat. Wiederum vortrefflich! Aber es fehlt die Nutzanwendung. Machen wir sie! Nur ein principium actionum integrum, nur ein ganzes, volles, in seiner Differenzirung ungebrochenes, numerisch einheitliches Princip (aber ein solches auch unaufhebbar) ist eine Person; und darum ist der Geist, der im Acte seines Selbstbewußtwerdens die Integrität seines principiellen Seins bewährt und bewahrt, Person (wenn er auch in den spätern wahlfreien Acten erst sich vollends als solche bethätigt und erfährt); und kann ihm der Charakter des Personseins durch nichts geraubt werden. Und weiter: der Selbstbewußtseinsact ist kein Abstractionsact; denn der Geist (mens) abstrahirt nicht (etwa von der Verschiedenheit seiner Erscheinungsmomente), wenn er sich denkt, sondern begründet die Erscheinungen im Sein (als dem eigenen), im Ich. In selbsteigener

Person denkt also der Geist, wenn er sich denkt, und nicht ein Abstractum (ein allgemeines Sein) denkt in ihm und durch ihn (hominis persona mente se cogitat). Deshalb bitten wir alle katholisch sein wollende Theologen und Philosophen, uns und die Wissenschaft mit den Momenten des abstracten Denkens (dem Allgemeinen und Besondern) in Zukunft verschonen zu wollen, so oft es sich um die Feststellung der Momente des Selbstbewußtseins und der Person handelt.

Denique subjectum, sive persona, quae se cogitat, objectum sive personam, quam cogitat, eandem personam esse atque eam, quae se cogitat, sibi omnino persuasum habet. Für diese vom Selbstbewußtsein bezeugte Identität der Person stehen auch wir ein, nur mit der oben schon angedeuteten Modification.

Und nun überschüttet Rott. Günther'n noch einmal mit Lobeserhebungen: Libenter igitur istis theologis philosophisque largimur, nullum esse rationalis naturae actum vel habitum, qui magis ad personam spectet, quam quo sui conscia est, et hoc esse eorum, qui novam personae definitionem condiderunt, meritum satis magnum, ut ad rem illam hominum animos magis adverterint. Damit fällt aber auch der frühere aus der Neuheit der auf das Selbstbewußtsein zurückgehenden Definition von Person genommene Vorwurf in Nichts zusammen.

Rott. fährt fort: Verissimum certe est, personam non prius sibimetipsi personam fieri, i. e. sibi ut hanc talem innotescere et quasi oriri, quam sui conscia fiat. Quamdiu enim sui conscia non est, sola creatoris potestate ab omnibus aliis separata est perfecteque in semetipsa

subsistit; sui autem compos facta etiam ipsa sese ab aliis rebus discernit ac distinguit. Porro, quamvis persona, quamdiu nondum sui conscia est, integrum quidem omnium operationum principium sit; minime tamen jam etiam pro expedito et ad agendum parato principio habenda est, si vocem agendi strictiori sensu accipis. Was lesen wir hier? Kaum trau' ich meinen Augen, so ist Alles wie aus Günthers Feder geschrieben. Person für sich wird der Geist erst mit dem Selbstbewußtsein. Vor dem Acte der Selbstbewußtwerdung ist er daher nicht für sich Person, sondern nur für Andere (d. h. für deren Wissen), insbesondere für und durch Gott. Erst, indem er seiner selbstbewußt oder Person für sich wird, unterscheidet er sich, wie in sich selber (als Subject und Object, Princip und Kräfte u. s. f.), so auch nach Außen von Anderem. Was ist er nun, so lange er noch nicht Person für sich, sondern nur erst für Andere ist? Auch hierauf bleibt Rott. die Antwort uns nicht schuldig: Er ist an sich (weil ja noch nicht für sich) Person, d. i. er ist ein Princip, und zwar ein ganzes, ungeschmälertes, für alle in ihm grundgelegten Kraftäußerungen (principium omnium operationem integrum); aber in Wirklichkeit functionirt dieses Princip noch nicht, sondern nur erst potenziell (minime tamen jam etiam pro expedito et ad agendum parato principio habenda est). Diese Person an sich ist also reale Möglichkeit für ihre spätere (von äußerer Einwirkung abhängige) Verwirklichung und Wirklichkeit *), ein reales, aber noch nicht causales

*) „Wie nun jedes der drei Reiche (Natur, Geist und Mensch) activirt worden (nämlich von Gott), so wird es auch nachbildlich sich selber activiren“ ... Görres am a. O. S. 32.

Princip. Was nun? Homo enim (fährt Rott. fort), qui mentis suae compos non est, vel quod fere idem significat, qui sui conscius non est, non tam agit, quam brutorum instar animantium agitur. D. h. das noch nicht selbstbewußte Kind steht eben darum noch nicht in geistiger Wirksamkeit, geistig lebt es noch nicht wohl aber als natürliches (seelisches) Sinnesindividuum, dem nur eine unter dem Gesetze der Nothwendigkeit (und nicht der Freiheit) stehende Thätigkeit zukommt, so daß es vielmehr von Außen bestimmt wird, als daß es sich selbst bestimmte. Woher aber kommt es (werfen wir auch diese Frage auf, um ein noch helleres Licht über das Selbstbewußtsein und die Persönlichkeit auszugießen), daß der Mensch als Naturindividuum (und eben so das Thier) vom Momente seiner Existenz an in Wirksamkeit, d. h. in lebendiger Wechselwirkung mit der Außenwelt steht, während er als geistiges Wesen ist, ehe er wirkt und ohne zu wirken? Die Antwort hierauf wird uns auch über den Unterschied von Person und bloßem Individuum aufklären. Nur daher kann es rühren, weil das menschliche Naturindividuum kein integrum principium an und für sich ist, sondern sein principielles Sein mit allen übrigen Menschen theilt, so daß nur die Gesammtmenschheit als Gattung das principium naturale ist, welches in den einzelnen menschheitlichen Individuen, somit in Particularität, sich darlebt. In der Setzung (Zeugung) der einzelnen Menschen, ihrer leiblichen Individualität nach, besteht selber schon das Leben der Gattung; jene Individuen stehen also von vorhinein in dem Lebensprozesse ihres Seins, weshalb ihr Leben (ihre Wirksamkeit) mit ihrem Gewordensein zusammenfällt. Oder bestimmter: ein Sein (dieses Wort im

strengen Sinne genommen, worin es den Gegensatz zum Dasein, die Voraussetzung des Daseins bildet) kommt ihnen als solchen gar nicht zu, sondern das haben sie an dem allgemeinen Sein ihrer Gattung; und deshalb ist ihre Geburtsstunde auch der Beginn ihrer Wechselwirkung mit der Außenwelt. Der Geist des Menschen aber ist ein principium integrum seiner Welt; seine Setzung ist nicht Moment und Element des Lebensprozesses eines allgemeinen Seins, sondern er ist geschaffen (aus Nichts); daher bedarf er, um zur Wirksamkeit zu kommen, der Einwirkung anderer schon im selbstbewußten Wirken stehender Menschen; und kann, wegen seiner synthetischen Verbindung mit dem Leibe, diese Einwirkungen nicht früher empfangen, als bis seine Leiblichkeit zu einer gewissen Reife physischer Wirksamkeit gekommen ist. Wirkendes und durch's Wirken wirkliches Princip wird er also erst durch jenen Differenzirungsact, welcher das Selbstbewußtsein zur Folge hat. Die Person ist integrum principium, das Individuum nicht. Oder, wie Rott. sagt:

Unde apparet, nonnisi humanam personam, quae sui conscia est, integrum et expeditum operationum sive actionum esse principium, earum certe actionum, quae in theologia morali actiones humanae vocantur et a quibus merae hominis actiones solent distingui; apparet, nonnisi personam sui consciam perfecte sui esse vel sui iuris esse; nonnisi personam sui consciam plenum et nulla re impeditum habere libertatis usum vel dominam esse suarum actionum atque idcirco et meriti et demeriti esse capacem. Quinimo ne punctum quidem temporis dubito illud Veterum: „naturam esse propter suam operationem“ etiam ad personam accommodare. Haud dubie

enim Deus personas nunquam creavisset, nisi efficaciter voluisset, ut omnes sive in hac sive in futura vita sui consciae fierent, in hunc finem, ut possent operari eique servire. Contraria enim sententia sapientissimo, quem Deus in mundo creando sibi proposuit, fini omnino repugnat. S. 66. f.

Welche offenere und vollkommenere Anerkennung für die Verdienstlichkeit und Wahrheit der Günther'schen Selbstbewußtseins- und Persontheorie, können wir, mein Freund, von einem Anhänger der alten Schule erwarten? Die Anerkennung nämlich: daß der Geist des Menschen, in und wegen seiner Geschöpflichkeit, ein primitiv noch nicht actuelles, somit erst potenzielles Princip sei, welches aber doch darum, aber auch nur darum Person zu nennen sei, weil es die Bestimmung zum persönlichen Leben, die es aber nicht aus und durch sich allein, sondern, sei's in diesem, sei's erst in jenem Leben, nur auf entsprechende Einwirkung hin erfüllen könne; oder: daß er primitiv Person an sich (potenzielle Person), aber noch nicht Person für sich (actuelle Person) sei, letztere aber werde durch den Act der Selbstbewußtwerdung, weil das Selbstbewußtsein die Bedingung sei für den vollen und durch nichts zu verhindernden Gebrauch seiner Wahlfreiheit, wodurch er nicht nur sui iuris (was schon durch das Selbstbewußtsein eingeleitet werde), sondern freier Herr seiner Handlungen werde, die eben darum verdienstliche oder schuldvolle seien *).

---

*) Man übersehe nicht, welch einen Nachdruck Rottebaum fort und fort gerade auf das Selbstbewußtsein legt: für die Selbstbethätigung als integrum principium, für die Sichselbstzugehörigkeit, für den vollen Freiheitsgebrauch, für Verdienst und Schuld! Kann

Damit verliert auch der andere Vorwurf seine Schneide: daß die ausgezeichnetsten Väter und Theologen der früheren Jahrhunderte von einem Selbstbewußtseins-Prozesse nichts gewußt hätten. Hat aber Rott. thatsächlich seine beiden Vorwürfe zurückgenommen, so muß er, oder (da er, der Selige, selber sich jetzt einer ganz anderen Erkenntniß erfreuen wird, als wir im Erdenstaube Pilgernden hier unten zu erringen vermögen) Herr Professor Martin, so schmerzlich es auch fallen mag, anerkennen: daß in der Anthropologie der alten Schule ein doppeltes Deficit vorkomme, 1) das Deficit, bei dem Versuche, das Wesen der Person zu bestimmen, das Moment des Selbstbewußtseins außer Beachtung gelassen zu haben, und 2) das Deficit, das Selbstbewußtsein selber nicht als Resultat eines Prozesses erkannt zu haben, in welchen ein Sein eingehe, um seiner selbst habhaft und mächtig (sui compos) zu werden; wovon ein drittes Deficit unzertrennlich war: daß sie nämlich von dem unbestimmten principiellen Sein nichts wußten, ohne welches der Unterschied zwischen Person und Individuum in der Tiefe nicht erkannt werden kann; oder vielmehr: daß sie an dessen Stelle das allgemeine (also das begrifflich unbestimmte) Sein setzten, welchem nur subjective und objective, nicht principielle Realität eignet.

So hat denn also Rott. alle Momente zugegeben, die Günther in seiner Definition der Person zusammenfaßt. Dürfen wir daher

---

denn nun das Selbstbewußtsein, diese alleinige Selbstbezeugung für das integrum principium, ohne welche es keine wirkliche (actuelle) Person gibt, aus der Definition der Person weggelassen werden??

nicht der Hoffnung uns hingeben: er werde die Definition der alten Schule gegen die der neuen vertauschen, oder doch jene durch diese zu vervollkommnen sich bemühen? Eitle Hoffnung! Gerade umgekehrt stellt er, ohne allen vermittelnden Uebergang, an die neue Schule die Forderung: ihre Definition fahren zu lassen, und an der der alten Schule festzuhalten. Verumtamen, ut haec omnia gravissima sint, veterem tamen et quasi haereditariam personae definitionem abjicere novaeque subscribere usque eo haud licitum theologis puto, dum ostenderint, nova definitione veram Jesu Christi incarnationem nullo pacto in discrimen vocari. Quodsi non possunt — non posse autem persuasum mihi habeo — novam de persona opinionem debent deponere, eamque, quae nobis a patribus tradita est, personae definitionem amplecti.

Mir aber will bedünken: daß die alte Definition, wenn in ihr nicht die wahren personbildenden Momente vorkommen, weder das Dogma befriedigen könne, noch auch beibehalten werden dürfe; und eben so: daß Günthers Definition, wenn sie richtig ist, — und Rott. wenigstens hat ihre Richtigkeit in allen Punkten zugegeben — mit dem Dogma der Incarnation so wenig in Widerspruch gerathen könne, daß sie es vielmehr wissenschaftlich erhärte und verdeutliche. Beides glaube ich in den frühern Theilen dieses Briefes nachgewiesen zu haben. Es reicht aber auch hier wieder Rott. uns hilfreiche Hand. Um nämlich den vorgeblichen Widerspruch zu beweisen, bemerkt er:

Quis enim hanc argumentationem unquam poterit refellere: Christus est unus quidem sui conscius, non solum autem per divinum, verum etiam per humanum intellectum. Nam con-

scientia sui ipsius est principaliter actus quidam intellectus. Quamvis autem sit Christus unus operans, duplicem tamen et divinam et humanam operationem in Christo credamus oportet. Ergo quoniam conscientia sui nil aliud est, nisi actus sive operatio quaedam intellectus vel naturae rationalis; itidem quamvis sit Christus unus sui conscius, necesse est, ut duplicem et divinam et humanam in Christo conscientiam sui distinguamus. Ergo Christum in duas personas cum Nestorio dividant necesse est, qui personam definiunt naturam sibi consciam *). Ut aliam rationem non sciam afferre, vide, quid Ecclesiae tribuam, ipsa auctoritate me frangit. S. 67 f.

Ja! Christus ist, als synthetische Einheit des Gott- und Menschensohnes nur Einer, der Eine ungetheilte und untheilbare Gottmensch, der als solcher ein doppeltes Bewußtsein, das seiner göttlichen und seiner menschlichen Natur, und Beider eigenthümliche Wirksamkeit hat. Was folgt nun, wenn die in ihren selbstbewußten und freien Acten sich als integrum principium bethätigende Natur Person genannt wird? Es folgt: daß in Christo zugleich mit der göttlichen auch die menschliche Person anzuerkennen sei. Aber folgt auch: daß im Sinne des Nestorius zwei Personen in Christo gelehrt werden? Letzteres offenbar nur dann, wenn das Wort Person im Sinne des Nestorius genommen würde, wodurch die Einheit der Person Christi, wie solche die Kirche lehrt, aufgehoben, und nur eine moralische (oder wie Dorner sagt: rechtliche) Einheit festgestellt

*) Vergl. S. 63. Dieses ist der Vorwurf, den Prof. Martin in der Vorrede zu wiederholen kein Bedenken trug.

würde. Daß dieses aber bei Günther nicht der Fall sei, haben wir ebenfalls im Früheren gezeigt.

Und es folgt ferner: daß Günther die Eine Person Christi anders verstehe, als die Scholastik. Diese nahm sie in realem, Günther nimmt sie in formalem Sinne. In jenem Sinne kann aber die unvermischte Zweiheit der die Person Christi constituirenden res (Naturen), und insbesondere, daß der creatürliche Geist Christi ein principium suarum operationum integrum sei, nicht aufrecht erhalten werden. Deshalb kann Günther wahrer als Rottebaum sagen: Ut aliam personae definitionem non sciam afferre, vide, quid Ecclesiae tribuam, ipsa auctoritate me frangit. Rott. konnte nur sagen: vide, quid scholae tribuam, ipsa auctoritate me frangit.

Damit stellt sich denn auch die Richtigkeit des letzten Vorwurfs heraus: daß die neue Definition aus der unreinen Wurzel einer glaubensfeindlichen Philosophie hervorgepreßt sei.

Es ist aber auch eine übertriebene Behauptung: daß für die neue Definition keine Zeugnisse aus den Vätern und Theologen beigebracht werden könnten (Ut paucis dicam: novae definitionis patroni nullum ex patribus theologisque veteribus poterunt sibi praesidium comparare. S. 68). Rott. selber führt eine Menge solcher Zeugnisse an, woraus hervorgeht, daß sie unter Person das in sich selbst subsistirende ungetheilte und untheilbare Wesen verstehen, und d. h. doch wohl: das selbstbewußte und freithätige Wesen; z. B. von Basilius: unamquamque personarum in vera hypostasi existere fatendum est. S. 22; von Gregor von Nyssa, Basilius und Joh. Damascenus, die das τὸ πῶς

εἶναι, den τρόπος τῆς ὑπάρξεως mit dem τό τι εἶναι in Beziehung bringen. S. 47 f.; von Antoine: Personalitas est ... terminus naturae intellectualis. S. 54. 2.; und wieder von Joan. Damascenus: ἡ γαρ ὑπόστασις ἡ καϑ' ἑαυτό ἐστιν ὕπαρξις, und: ὑπόστασις γὰρ κυρίως τὸ καϑ' ἑαυτὸ ἰδιοσυστάτως ὑφιστάμενόν ἐστί τε καὶ λέγεται. S. 56, 4. u. 5. u. a. Ja auf derselben Seite (68), auf welcher Rottebaum jene Behauptung aufstellt, bringt er solche Zeugnisse bei: Hoc loco, sagt er, silentio praetereundum non est, Graecorum füisse nonnullos, qui discriminis aliquid inter ὑπόστασιν et πρόσωπον interponerent, ejusmodi quidem, ut substantiam individuam et subsistentem ὑπόστασιν nominarent, quatenus sese inertem, desidem nihilque agentem praebet, πρόσωπον quatenus aliquid agit et molitur. Nam Joannes Damascenus προσωπον in hunc modum definit: „πρόσωπον εστι, ὅπερ διὰ τῶν οἰκείων ἐνεργημάτων ἀρίδηλον καὶ περιορισμένην τῶν ὁμοφυῶν αὐτοῦ παρέχεται ἡμῖν τὴν ἐμφάνειαν. ... Zwar fährt er fort: Levissimum sane discrimen, quippe quod haudquaquam in vera germanaque proprietate personali, sine qua persona neque esse neque cogitari potest, positum est, sed in iis proprietatibus personalibus, quibus tanquam signis personas ab invicem distinguere solemus. Unde manifestum est, istam personae definitionem ne minima quidem societate contingi ea, quam nostri temporis theologi suam fecerunt. Uns aber will diese Unterscheidung zwischen ὑπόστασις und πρόσωπον doch nicht so unbedeutend, und der Günther'schen Unterscheidung von Subsistenz und Person so fern liegend erscheinen. Denn danach ist ὑπόστασις

dasjenige, was, ohne in einem Anderen zu subsistiren, schon ist, ehe es seine Accidenzien setzt und mit ihnen zur Einheit sich zusammenschließt, πρόσωπον aber die aus ihren Setzungen sich zurücknehmende und nicht nur sich, sondern auch Anderen offenbar werdende ὑποστασις (integrum operationum principium). Dadurch ist die Günther'sche Unterscheidung zwischen Real- und Formal- (oder Causal-) Princip angedeutet, und sofort der Speculation das Problem gestellt: wie das Realprincip (die bloße ὑπόστασις oder das Sein an sich) zum Formalprincipe (zur wirklichen, und nicht blos realen Person, zum πρόσωπον) werde. Die Lösung aber dieses Problems führt zur Günther'schen Definition der Person.

Wenn aber Rott. diesem Argumente dadurch zuvorzukommen sucht, daß er fortfährt: Ceterum ipse Damascenus verbis citatis subjungit, ss. patres hypostasin et individuum et personam promiscue usurpasse, atque his verbis denotasse „τὸ καθ' ἑαυτὸ ἰδιοσυστάτως ἐξ οὐσίας καὶ συμβεβηκότων ὑφιστάμενον"; so besagen doch diese letzteren Worte: Person sei das aus Wesen und Eigenschaften also sich Zusammenschließende, daß es an und für sich bestehe; oder: sie sei das aus seinem Gegensatze von Substanz und Accidenzien sich als mit sich identisch zurücknehmende Princip *). Läuft das etwa nicht auf das Moment des

*) „Schade (sagt Günther in einer längeren Note zu S. 365 der Vorsch. I.), daß von den Lateinern die alten Worte οὐσία (essentia) und ὑπόστασις (substantia) gegen den ursprünglichen Sinn (worin z. B. Origenes in der Gottheit drei ὑποστάσεις und Eine οὐσία annahm) für gleichbedeutend genommen, und (mit Hintansetzung des Gegensatzes von essentia und substantia) gegen die Worte substantia und persona ausgetauscht haben."

εἶναι, den τρόπος τῆς ὑπάρξεως mit dem τό τι εἶναι in Beziehung bringen. S. 47 f.; von Antoine: Personalitas est . . . terminus naturae intellectualis. S. 54. 2.; und wieder von Joan. Damascenus: ἡ γαρ ὑπόστασις ἡ καθ' ἑαυτό ἐστιν ὕπαρξις, und: ὑπόστασις γὰρ κυρίως τὸ καθ' ἑαυτὸ ἰδιοσυστάτως ὑφιστάμενόν ἐστί τε καὶ λέγεται. S. 56, 4. u. 5. u. a. Ja auf derselben Seite (68), auf welcher Rottebaum jene Behauptung aufstellt, bringt er solche Zeugnisse bei: Hoc loco, sagt er, silentio praetereundum non est, Graecorum fuisse nonnullos, qui discriminis aliquid inter ὑπόστασιν et πρόσωπον interponerent, ejusmodi quidem, ut substantiam individuam et subsistentem ὑπόστασιν nominarent, quatenus sese inertem, desidem nihilque agentem praebet, πρόσωπον quatenus aliquid agit et molitur. Nam Joannes Damascenus προσωπον in hunc modum definit: „πρόσωπον εστι, ὅπερ διὰ τῶν οἰκείων ἐνεργημάτων ἀρίδηλον καὶ περιορισμένην τῶν ὁμοφυῶν αὐτοῦ παρέχεται ἡμῖν τὴν ἐμφάνειαν. . . . Zwar fährt er fort: Levissimum sane discrimen, quippe quod haudquaquam in vera germanaque proprietate personali, sine qua persona neque esse neque cogitari potest, positum est, sed in iis proprietatibus personalibus, quibus tanquam signis personas ab invicem distinguere solemus. Unde manifestum est, istam personae definitionem ne minima quidem societate contingi ea, quam nostri temporis theologi suam fecerunt. Uns aber will diese Unterscheidung zwischen ὑπόστασις und πρόσωπον doch nicht so unbedeutend, und der Günther'schen Unterscheidung von Subsistenz und Person so fern liegend erscheinen. Denn danach ist ὑπόστασις

dasjenige, was, ohne in einem Anderen zu subsistiren, schon ist, ehe es seine Accidenzien setzt und mit ihnen zur Einheit sich zusammenschließt, πρόσωπον aber die aus ihren Setzungen sich zurücknehmende und nicht nur sich, sondern auch Anderen offenbar werdende ὑποστασις (integrum operationum principium). Dadurch ist die Günther'sche Unterscheidung zwischen Real- und Formal- (oder Causal-) Princip angedeutet, und sofort der Speculation das Problem gestellt: wie das Realprincip (die bloße ὑπόστασις oder das Sein an sich) zum Formalprincipe (zur wirklichen, und nicht blos realen Person, zum πρόσωπον) werde. Die Lösung aber dieses Problems führt zur Günther'schen Definition der Person.

Wenn aber Rott. diesem Argumente dadurch zuvorzukommen sucht, daß er fortfährt: Ceterum ipse Damascenüs verbis citatis subjungit, ss. patres hypostasin et individuum et personam promiscue usurpasse, atque his verbis denotasse „τὸ καϑ' ἑαυτὸ ἰδιοσυστάτως ἐξ οὐσίας καὶ συμβεβηκότων ὑφιστάμενον"; so besagen doch diese letzteren Worte: Person sei das aus Wesen und Eigenschaften also sich Zusammenschließende, daß es an und für sich bestehe; oder: sie sei das aus seinem Gegensatze von Substanz und Accidenzien sich als mit sich identisch zurücknehmende Princip *). Läuft das etwa nicht auf das Moment des

*) „Schade (sagt Günther in einer längeren Note zu S. 365 der Vorsch. I.), daß von den Lateinern die alten Worte οὐσία (essentia) und ὑπόστασις (substantia) gegen den ursprünglichen Sinn (worin z. B. Origenes in der Gottheit drei ὑποστάσεις und Eine οὐσία annahm) für gleichbedeutend genommen, und (mit Hintansetzung des Gegensatzes von essentia und substantia) gegen die Worte substantia und persona ausgetauscht haben."

strengen Sinne genommen, worin es den Gegensatz zum Dasein, die Voraussetzung des Daseins bildet) kommt ihnen als solchen gar nicht zu, sondern das haben sie an dem allgemeinen Sein ihrer Gattung; und deshalb ist ihre Geburtsstunde auch der Beginn ihrer Wechselwirkung mit der Außenwelt. Der Geist des Menschen aber ist ein principium integrum seiner Welt; seine Setzung ist nicht Moment und Element des Lebensprozesses eines allgemeinen Seins, sondern er ist geschaffen (aus Nichts); daher bedarf er, um zur Wirksamkeit zu kommen, der Einwirkung anderer schon im selbstbewußten Wirken stehender Menschen; und kann, wegen seiner synthetischen Verbindung mit dem Leibe, diese Einwirkungen nicht früher empfangen, als bis seine Leiblichkeit zu einer gewissen Reife physischer Wirksamkeit gekommen ist. Wirkendes und durch's Wirken wirkliches Princip wird er also erst durch jenen Differenzirungsact, welcher das Selbstbewußtsein zur Folge hat. Die Person ist integrum principium, das Individuum nicht. Oder, wie Rott. sagt:

Unde apparet, nonnisi humanam personam, quae sui conscia est, integrum et expeditum operationum sive actionum esse principium, earum certe actionum, quae in theologia morali actiones humanae vocantur et a quibus merae hominis actiones solent distingui; apparet, nonnisi personam sui consciam perfecte sui esse vel sui iuris esse; nonnisi personam sui consciam plenum et nulla re impeditum habere libertatis usum vel dominam esse suarum actionum atque idcirco et meriti et demeriti esse capacem. Quinimo ne punctum quidem temporis dubito illud Veterum: „naturam esse propter suam operationem“ etiam ad personam accommodare. Haud dubie

enim Deus personas nunquam creavisset, nisi efficaciter voluisset, ut omnes sive in hac sive in futura vita sui consciae fierent, in hunc finem, ut possent operari eique servire. Contraria enim sententia sapientissimo, quem Deus in mundo creando sibi proposuit, fini omnino repugnat. S. 66. f.

Welche offenere und vollkommenere Anerkennung für die Verdienstlichkeit und Wahrheit der Günther'schen Selbstbewußtseins- und Persontheorie, können wir, mein Freund, von einem Anhänger der alten Schule erwarten? Die Anerkennung nämlich: daß der Geist des Menschen, in und wegen seiner Geschöpflichkeit, ein primitiv noch nicht actuelles, somit erst potenzielles Princip sei, welches aber doch darum, aber auch nur darum Person zu nennen sei, weil es die Bestimmung zum persönlichen Leben, die es aber nicht aus und durch sich allein, sondern, sei's in diesem, sei's erst in jenem Leben, nur auf entsprechende Einwirkung hin erfüllen könne; oder: daß er primitiv Person an sich (potenzielle Person), aber noch nicht Person für sich (actuelle Person) sei, letztere aber werde durch den Act der Selbstbewußtwerdung, weil das Selbstbewußtsein die Bedingung sei für den vollen und durch nichts zu verhindernden Gebrauch seiner Wahlfreiheit, wodurch er nicht nur sui iuris (was schon durch das Selbstbewußtsein eingeleitet werde), sondern freier Herr seiner Handlungen werde, die eben darum verdienstliche oder schuldvolle seien *).

---

*) Man übersehe nicht, welch einen Nachdruck Rottebaum fort und fort gerade auf das Selbstbewußtsein legt: für die Selbstbethätigung als integrum principium, für die Sichselbstzugehörigkeit, für den vollen Freiheitsgebrauch, für Verdienst und Schuld! Kann

Soll er sie etwa auch actuelle Person nennen?? Ja, er ist der Ansicht: daß niemals actuelle Person werden könne, was nicht schon an sich (in potenzieller Weise) Person sei. Denn alle creatürliche Activität ist ihm nur die Verwirklichung des potenziell Gegebenen. Was daher nicht in der apriorischen Bestimmung eines Seins liegt, das kann nach ihm nimmer aposteriorische Bestimmtheit desselben werden. Warum aber mißgönnt Rott. der selbstbewußten vernünftigen Natur des Menschen Jesus, was er die (noch) nicht selbstbewußte schon sein läßt, das Personsein? Aus bloßer, durch keinen wissenschaftlichen Grund gerechtfertigter, und in einem Mißverständnisse des Dogmas von der Einpersönlichkeit Christi wurzelnder Accomodation an die scholastischen Bestimmungen.

Oder soll die Begründung in folgendem Aussprnche liegen: Quis enim negabit, unamquamque naturam rationalem, modo ex proprietate personali, qua formalis personae causa, instructa sit, i. e. dummodo perfecte existat vel subsistat, iure et merito sibi personae nomen vindicare? Das sagen ja aber auch wir: daß das integrum principium oder das Realprincip, welches perfecte (und nicht imperfecte, weil nicht in defecter oder blos individueller Selbstheit) subsistirt, von Gott und Rechts wegen Person zu nennen sei, wenn ihm die Qualität inwohnt, als ungebrochen einheitliches Formalprincip seiner Wirksamkeit sich im Leben darzustellen. Warum spricht denn nun aber Rott. dem Menschen in Christo die Persönlichkeit für sich ab, wenn doch sein creatürlicher Geist ein integrum operationum suarum principium ist?

Auch das Folgende geben wir, in dem wiederholt besprochenen und von Rott. zugestandenen potenziellen Sinne, zu:

Nonne naturae humanae, quae est actionum principium immediatum et proximum, quamvis ne semel quidem insitam agendi vim, sine qua neque esse neque cogitari potest, libere exseruerit, suum nomen a nemine non imponitur? Numquid infanti liberum arbitrium abjudicandum est, quod eo nondum uti potest? Nec majori jure personae, quia nondum sui conscia et sui iuris est, nomen suum detrectandum esse videtur. Distinguendum est potius, si accurate loqui velimus, inter personas sui conscias et sui non conscias. Etenim conscientia sui personam non efficit, sed haec illius est conditio, quippe nisi natura rationalis persona non esset, i. e. subsisteret, neque esse neque operari quidquam posset, nedum posset illum actum mentis elicere, quo sui conscia fieret. Unde sequitur, conscientiam sui non afficere personam, sed supponere tanquam causam sui efficientem. (S. 69.)

Selbst auch diese letzte Folgerung geben wir zu, und zwar nicht blos aus nachgiebiger Friedensliebe, sondern aus der Consequenz unserer Principien: daß nämlich das Selbstbewußtsein gar nicht zum Vorschein kommen würde, wenn das betreffende Sein nicht die Bestimmung zur Person hätte, nicht potenzielle Person wäre. Für dieses unser Geständniß erwarten wir aber auch als Gegendienst ein anderes Zugeständniß Rott.'s, resp. Martins an uns. Rott. sagt nämlich: unamquamque naturam rationalem .... iure et merito sibe personae nomen vindicare, und: nisi natura rationalis persona non esset .... illum actum mentis elicere non posset, quo sui conscia fieret. Nun frage ich Worin besteht die Vernünftigkeit (das rationale) einer Natur?

Nicht in jener Gesetzlichkeit: nach der Relation von Grund und Folge, Substanz und Accidenz zu verknüpfen, und nach der Idee des Zweckes sich frei zu bestimmen? Und fällt nicht die Idee des Zweckes, des Grundes, der Substanz mit der Ichidee zusammen? Kann daher eine Natur vernünftig genannt werden, wenn sie nicht ihrer selbst bewußt ist, oder doch es zu werden die reale Potenz ist? Ist es daher möglich, die Idee der Selbstbewußtheit von der Idee der Vernünftigkeit loszutrennen, und diese ohne jene, so wie ohne die Idee der Freithätigkeit, die wieder auf ein seiner selbst nicht bewußtes Wesen keine Anwendung findet, zu denken?

Rott. gesteht das im Grunde auch ein, indem er sagt, daß gerade in der Selbstbewußtheit und Freithätigkeit der größte Unterschied zwischen dem Menschen und Thiere hervortrete. (Damus quidem, si id significare velis, quo homo maxime a belluis differat, rectissime dicere, quod sui conscius et liber sit. Nulla enim re homo belluae tam antecellit, quam quod sui conscius et liber est.) Denn Rott. würde gewiß nicht anstehen, zuzugeben, daß der größte Unterschied zwischen dem Menschen und dem Thiere auch in der Vernünftigkeit liege, weshalb ja die Seele des Menschen zum Unterschiede von der Thierseele eine vernünftige genannt wird; so daß die Idee des Vernunftwesens und des selbstbewußten und freien Wesens identisch sind.

Nun aber schlägt Rott.'s Argumentation plötzlich aus der ideellen (die Erscheinungen im Sein, die Wirkungen in ihrer Ursache begründenden, und die Bestimmtheiten in der Endbestimmung eines Seins begreifenden) in die begriffliche (verallgemeinernde) Dialektik um. Sin vero, fährt er fort, velis de-

monstrare, quodnam sit maximum discrimen, quod inter nudam hominis naturam at humanam personam intercedat, illud nequaquam in iisdem rebus, sed in subsistentia i. e. perfectissimo existendi modo positum esse tibi persuadeas. Was ist diese nuda hominis natura, von der die humana persona sich am meisten durch ihre subsistentia, ihren perfectissimus existendi modus sich unterscheidet, während letztere sich von den Thieren am meisten unterscheidet durch das Selbstbewußtsein und die Freithätigkeit? Diese nuda hominis natura ist nicht mehr die Person, die noch nicht für sich, wohl aber schon für Andere ist, nicht mehr die Person an sich, oder als reale Möglichkeit für ihre Verwirklichung. Denn, was wir schon früher gehört haben: Existit nulla natura rationalis sine „hoc perfecto existendi modo“ (sine „subsistentia“); ergo ne infanti quidem unius diei personae nomen denegandum est, dasselbe hören wir auch hier wieder: Infans enim, quod e spirituali somno nondum excitatus est, etsi non sibi, nobis tamen persona est, quum nulla re careat, quae ad perfectam personae rationem omnino requiratur. Also — das Kind auch von Einem Tage, ist nicht nuda hominis natura, sondern persona humana, weil ihm der perfectus existendi modus oder die subsistentia zukommt. Was also ist die nuda hominis natura im Gegensatze zur persona humana? Es ist der abstracte Begriff der menschlichen Natur; und in diesem abstracten Begriffe sind beide Naturen des Menschen, die geistige und die physische, aufgehoben. Diesem abstracten Begriffe in seiner Formalität entspricht auch eine Realität,

nämlich die menschliche Gattung, das Menschengeschlecht. Und diese Gattung (reale Allgemeinheit) ist nicht Person, weil nur die einzelnen Individuen derselben es sind. Es ist dabei aber ferner nicht zu übersehen: daß zwar die einzelnen Menschen wohl ihrer physischen Seite nach eigentliche Individuen sind, nicht aber ihrem Geiste nach, denn jene sind die Besonderungen einer allgemeinen Substanz, die durch Zeugung sich in Individuen fortpflanzt; es gibt aber keinen Allgemeingeist, aus dessen Zeuge oder aus dem mittelst Zeugung der Geist des einzelnen Menschen entstünde. In Beziehung auf ihn als solchen eine begriffliche Abstraction zu dem Zwecke vornehmen, um die bloße Natur des Geistes zu gewinnen, heißt daher ihm Gewalt anthun und sein Wesen verfälschen. Und es ist daher eine Sünde gegen den creatürlichen Geist, von einer nuda natura hominis (also in Beziehung auf Physis und Geist desselben) zu reden. Redet man aber doch im Ernste davon, wie Rott. nach Anweisung der aristotelischen Scholastik thut; so bildet diese nuda natura, diese abstract allgemeine Menschennatur allerdings den reinen Gegensatz zur individuellsten Bestimmtheit derselben; diese ist der modus perfectissimus existendi für ein Sein mit dem Charakter der Allgemeinheit. Und nun ist das Kind, auch nur von Einem Tage, deshalb Person, weil es Individuum ist. Und so bekommt man mit Rott. und der Scholastik ganz consequent heraus: Person ist der perfectissimus existendi modus einer Allgemeinsubstanz, d. h. die höchst individuelle Bestimmtheit derselben; und menschliche Person ist die individuelle Bestimmtheit der allgemeinen Menschennatur (der

nuda hominis natura). Und dann ist man genöthigt, auch noch den letzten Schritt zu thun und zu sagen: der Mensch Jesus erhält seine höchste, individuelle, und vor allen anderen Menschen auszeichnende Bestimmtheit durch den Logos; und darum ist die Person Christi gegeben nur durch den Logos und im Logos. Aber freilich muß dieser dann auch die höchst besondernde Energie des Allgemeinen selber sein, und das ist logischer Pantheismus.

Aber — da hören wir auch wieder, daß dieser perfectissimus existendi modus mit der subsistentia, mit dem in sich selbst und nicht in einem Andern Subsistirenden, oder mit demjenigen, was seine Substanz mit keinem Andern theilt, also ungetheilte Substanz für sich, principium integrum ist, identisch zu setzen sei. Das ist aber nimmer ein Individuum im eigentlichen Sinne, welches ja nur durch Individualisation einer allgemeinen Substanz Existenz haben kann. Und ferner läßt Rott. die Selbstbewußtheit und Freithätigkeit nur so nebenher laufen, als gingen beide die subsistentia, als dem perfectissimus existendi modus gar nichts an. Und doch ist es gerade das Selbstbewußtsein, in welchem die Substanz oder das im selbsteigenen Sein wurzelnde Dasein zur Offenbarung kommt. Und Hr. Martin so wenig als Hr. Rottebaum wird noch eine andere als die selbstbewußte Daseinsweise namhaft machen können, in welcher die Integrität eines Princips, das τὸ καθ' ἑαυτὸ ἰδιοσυστάτως ἐξ οὐσίας καὶ συμβεβηκότων ὑφιστάμενον, die Subsistenz zur Erscheinung kommen kann. Wenn daher in den Thieren gerade der Abgang des Selbstbewußtseins (bei doch vorhandenem schematischen Bewußtsein) zur Offenbarung bringt, daß ihre Daseinsweise, verglichen mit der des

Menschen, eine unvollkommene sei, weil die (individuelle) Daseinsweise eines Princips, das nur in unendlicher Bruchform seiner Substanz sich darzustellen vermag; — so fällt ja der Unterschied der (relativ) vollkommenen und (relativ) unvollkommenen Daseinsweise zusammen mit dem Unterschiede von selbstbewußtem und nicht selbstbewußtem (weil blos bewußtem) Leben, oder innerlichem (ideellem) und äußerlichem (schematischem) Wissen. Und eben so kommt in der wahlfreien Thathandlung zur Offenbarung, daß das selbstbewußte Princip auch ein der motivirten Selbstbestimmung fähiges Princip sei, während in dem blinden Triebe des in der Form des Einzel- und Gemeinbildes blos vorstellenden Individuums zur Erscheinung kommt, daß es nicht sich selbst, sondern einem Andern hörig sei. Und so ist es also wieder gerade die Freithätigkeit, welche die unverletzte Integrität eines Princips, die subsistentia bezeugt. Es fällt also die wahlfreie Bethätigung mit der (relativ vollkommensten*) Daseinsweise oder mit der persönlichen Existenz zusammen. Es ist daher überaus unwissenschaftlich, neben der Subsistenz oder vollkommenen Daseinsweise oder Person die Selbstbewußtheit und Freiheit herlaufen zu lassen, als gingen beide einander gar nichts an. Dem Gründer der neuen Schule aber

---

*) Absichtlich habe ich „relativ" vollkommenste und weiter oben „relativ" vollkommene und unvollkommene Existenz gesagt. Denn die absolut (oder wahrhaft) vollkommene Daseinsweise und damit zugleich die absolute oder eigentliche Persönlichkeit kann nur von Gott prädicirt werden, und ist von aller creatürlichen Persönlichkeit so zu unterscheiden, wie absolute Persönlichkeit von absoluter Nichtpersönlichkeit.

muß das Verdienst zuerkannt werden: durch Aufnahme der Ichheit und Wahlfreiheit in den Begriff der (geistigen) Person das von der alten Schule hervorgehobene Moment der substantia (oder das integrum principium, den perfectus existendi modus) erhärtet und Sinn und Bedeutung desselben festgestellt, eben dadurch aber das Moment der Individualität, als Moment einer unvollkommenen, nicht persönlichen, weil begrifflichen Daseinsweise, ausgeschieden zu haben. Rott. aber, wenn er auch jetzt noch die alte Definition festhält, hat das Wort, welches Bossuet über die Pforte der Philosophie geschrieben: „alle Weisen dieser Welt haben dem Geiste der Lüge geopfert", wahrlich nicht weggewischt. Denn er bleibt durch die begriffliche Fassung der Idee der Person der Erbsünde der antiken Speculation verfallen. Sed haec quidem hactenus, so beschließe auch ich mit Rott. diesen Paragraphen.

Im folgenden §. 19 geht nämlich Rott. zu weiteren Untersuchungen in der Absicht über, den alten Schulbegriff von Person zu vervollständigen. Zu dem Ende wirft er die Frage auf: in welchem Sinne gesagt werde, daß die vollendete Daseinsweise die Natur vollende (quo sensu perfectus existendi modus naturam perficere dicatur). Und da meint er: die Natur könne als Gattung vollendet sein, ohne in ihren Arten und Individuen vollendet zu sein; es könne daher auch die ganze unverkürzte, vollendete menschliche Natur ohne jene Vollkommenheit des Daseins, welche den menschlichen Individuen eigenthümlich sei, von dem göttlichen Logos angenommen sein. Denn: Wiewohl keine Natur unhypostatisch oder unpersönlich existire, so könne sie doch, mit Ausschluß der eigenen Subsistenz (Person), einer

fremden Subsistenz (Person) aufgepfropft sein. (Etenim qui hanc apud theologos usitatam locutionem ita intelligeret, ut natura suo genere perfecta esse non posset, nisi suo modo perfecte existeret, is turpiter cum Nestorio erraret, quippe quum fieri possit et in Incarnationis mysterio factum sit, ut tota, integra atque perfecta natura humana sine ea existentiae perfectione, quae hominum propria est, a Verbo divino assumeretur. Verum quidem est. . . . . nullam existere naturam ἀνυπόστατον vel ἀπρόσωπον, eo tamen naturae perfectionem minime tolli, quod haec non sua ipsius, sed aliena subsistentia fulciatur, vel quod non sit ἰδιοσύστατος, fide edocti sumus.)

Ich aber vermag, da eine reale Gattung von ihren Arten und Individuen nicht getrennt, weil nur in ihnen existiren kann, nimmer einzusehen: wie jener Vollkommenheit des Daseins zukommen könne ohne vollkommene Ausgestaltung dieser (der Individuen in ihren Arten). Und eben so wenig kann ich einsehen, wie die menschliche Natur in vollkommener oder vollendeter Weise dasein könne ohne die ihr eignende vollkommene Daseinsweise, d. i. ohne ihre Persönlichkeit. Nimm der geistigen Natur des Menschen ihre ὑπόστασις, subsistentia, ihre in sich wurzelnde Substanzialität (oder ihre Persönlichkeit; so hast Du derselben ihre Qualität (die Geistigkeit) geraubt, Du hast sie entgeistet. Mit andern Worten: die Subsistenz läßt sich von dem geistigen Sein nicht trennen, um letzteres einer fremden Subsistenz zu überweisen. Und nun soll gar mit der Natur (des Geistes) auch das Selbstbewußtsein und die Freithätigkeit der fremden Person (Subsistenz) aufgepfropft werden, da doch in beiden, wie wir gesehen, gerade die Subsistenz (Person) zur Offen-

barung kommt!! Aber das sehen wir allerdings an dieser Stelle ein: warum Rottebaum das Selbstbewußtsein und die Freithätigkeit wie Fremdlinge behandelt hat, welche die Person gar nichts angehen. Es geschah, um die menschliche Person von Christo negiren zu können ohne zugleich die menschliche Selbstbewußtheit und Freiheit negiren zu müssen. In allen diesen Behauptungen kann ich daher nichts erblicken, als eine gedankenlose Accommodation an das mißverstandene Dogma von der Einpersönlichkeit Christi. Den Schein aber, einer Rechtfertigung dieser Accommadition entlehnte man aus der nicht zu rechtfertigenden (und überdies verzerrten) begrifflichen Behandlung des Geistes. Demgemäß unterscheidet Rott. zwischen allgemeinen (wesentlichen oder natürlichen) und besonderen (zufälligen) Vollkommenheiten (S. 70 f.). Dadurch wird nur eine schlimme Vorahnnng des Kommenden in uns erweckt, die durch folgende Sätze noch verstärkt wird: Immo potentia (δυνάμει), modo hominum proprio, subsistere, vel posse sic subsistere, ad naturam hominis pertinere iudicamus. Quis enim negabit, naturam Christi humanam posse modo finito subsistere, quamvis nunquam actu substiterit, vel substitura sit (S. 70.) Creatarum personarum natura communis, quia finita et specie tantum una est, atque in singulis individuis separatim existit, perfici potest . . . (S. 71.)

Doch — wir haben immer noch nicht mit aller Bestimmtheit gehört, worin die Vollkommenheit der Daseinsweise denn eigentlich bestehe? Erst S. 72 begiebt sich Rott. unmittelbar an die Beantwortung dieser Frage: Venimus ad eam proprietatem, quae sola causa formalis personae est, i. e. ad perfectum existendi

modum. Quaeritur enim, qualis sit huius existendi modi perfectio, quid perfectionis ad naturam addat, utrum aliquid θετικόν, i. e. positivum ad naturam adjungat nec ne? Quaestio, ruft er aus, satis difficilis! Er ruft die Scotisten zu Hülfe, welche lehren: die Vollkommenheit der Daseinsweise bestehe blos in der Incommunicabilität, füge daher nichts Positives im Sinne des οὐσιῶδες zur Natur hinzu. Das Positive der Person bestehe vielmehr in der sachlich Einen und identischen und inndividuelle **Natur**. Nach Andern dagegen füge allerdings, wenigstens bei den geschaffenen Personen, die Daseinsweise etwas Positives (θετικόν) zur Natur hinzu. Wer Recht habe, wagt Rott. nicht zu entscheiden. Und doch war die Entscheidung leicht, wenn es ihm nicht allzuschwer gewesen, den begrifflichen Boden zu verlassen. Man braucht nämlich nur zwischen der Position Gottes, deren Resultat das (creatürliche) Sein (die Natur) ist, und der Position der Creatur, als der Verwirklichung des (von Gott ponirten) Seins im Dasein, wodurch dieses also zu einer Wirklichkeit (Positivität) kommt, die es vorher nicht, weil nur potenziell, hatte, zu unterscheiden. Aber freilich — um diese Unterscheidung machen zu können, darf man Sein und Dasein (esse und modus existendi) nicht begrifflich, als Allgemeines und Individuelles, bestimmen, sondern ideell, als unbestimmtes (aber bestimmungsfähiges) und bestimmtes Sein. Zu dieser Bestimmung aber führt nur eine genetische Reconstruction der Momente des Selbstbewußtseins, und nicht eine Vergleichung, mit dem Punkte und der Linie und Fläche, wie Scotus und Petavius sie anstellen, und auf welche uns Rott. (S. 72 f.) mit sichtlichem Wohlgefallen verweist.

Rott. begnügt sich damit, dasjenige, worin die scotistische mit der antiscotistischen Ansicht *übereinstimmt*, herauszugreifen, und zu sagen: *Hauptsache* sei nicht die Person, sondern die *Natur* oder Essenz, denn diese sei das unmittelbar Ein- und Angeborene eines jeden Dings (. . . id certe ex dictis perspicuum est, cum persona ex natura et existendi modo quasi concrescat, partem ejus potiorem haud dubie esse naturam sive essentiam, qua nil omnino cuivis rei tam insitum est tamque intestinum); als ob die *Qualität* der Essenz, wodurch diese potentia schon Person ist, nicht auch zum Angeborenen gehörte!! Unter der *Incommunicabilität* aber, der Unverbindbarkeit mit anderem Seienden, welche auch noch im Begriffe der Person liege, sei nur die Unmöglichkeit einer solchen Verbindung zu verstehen, deren Effect *Eine physische und natürliche Sache* sei. „Wie konnte aber (diesen Einwurf macht sich Rott.) der Sohn Gottes unsere Natur annehmen? Es nennen ja die Väter die hypostatische Union (καθ' ὑπόστασιν ἕνωσιν) eine *natürliche* (φυσικήν) und *wesentliche* (οὐσιώδη). Machen also die unirten Wesenheiten nicht *Ein Natürliches* (unum quid naturale) aus? Antwort: Die hypostatische Union ist nicht aus dem *Erfolge* der Union, welcher *Eine Hypostasis* ist, sondern aus dem *Unirten*, welches *Naturen* sind, von den Vätern eine *natürliche* genannt worden. Daher würde man besser und genauer sagen: die Person dulde durch ihre Kraft und Macht keine solche Verbindung mit anderen Dingen, daß ihre Natur mit irgend einem anderen Dinge zu *Einer Natur* zusammengehe. Es hat daher auch der göttliche Logos die menschliche Natur so mit sich verbunden, daß nicht eine aus der göttlichen und menschlichen zusam-

mengesetzte dritte Natur entstanden ist, sondern so, daß eine jede Natur nach der Union unverändert und unverkürzt geblieben ist. Kurz, der Begriff der Person macht eine zweifache Verbindung unmöglich, 1) die mit einer anderen Person, so daß das Endresultat der Verbindung Eine Person wäre, 2) eine solche Verbindung auch mit einer andern Natur, daß die Natur der Person mit der andern (unpersönlichen) Natur zu Einer zusammengesetzten Natur verwachse. Denn wenn Letzteres geschähe, so müßte mit der Veränderung der Natur der Person auch die Person selbst verändert, d. h. die göttliche Person durch ihre Menschwerdung vernichtet werden." S. 73 f.

Da hast Du, mein Freund, die Bescheerung! Rott. opfert mit den Scholastikern unbedenklich der Person des göttlichen Logos die Person des Menschen Jesus auf. Ersterer einigt sich mit einer bloßen (unpersönlichen) menschlichen Natur, oder verhindert vielmehr durch seine Union, daß dieselbe zu ihrer actuellen Persönlichkeit komme, während sie die potenzielle Persönlichkeit nicht aufheben kann, weil diese mit der vollkommenen (menschlichen) Natur, dem integrum principium zusammenfällt. Denn mit einer menschlichen Person kann sich (so heißt es) die göttliche Person nicht einigen, weil im Begriffe der Person die Incommunicabilität liegt. Sonderbar! mit der potenziellen menschlichen Person ist die Vereinigung möglich, nur nicht mit der actuellen; als ob eine Potenz im Leben sich nicht actu verwirklichen müsse! Doch — was hat es mit dieser Incommunicabilität zweier wesensverschiedenen Personen auf sich? Ich will mich kurz fassen. Person ist mit Individuum verwechselt. Zwei Individuen können nicht zu

Einem Individuum sich verbinden, weil die Natur, die allgemeine, es ist, die sich individualisirt. Wenn daher z. B. in der Natur der Fortschritt von den vegetabilischen Individuen zu den animalischen Individuen, von der Pflanze zum Thiere stattfindet; so ist es kein pflanzliches Individuum als solches, das zum thierischen Individuum würde, sondern die allgemeine Natur, die sich im Pflanzenreich besondert hat, ist es, die sich höher hinauf im Thierreiche besondert. Die in dem Begriffe, in der allgemeinen Natur (potenziell) liegende Individualität des Thiers ist es, welche so zu sagen die Natur der Pflanze zu sich hinaufhebt, und derselben ihren Stempel aufdrückt. So läßt es sich erklären, wie man im Ernste sagen konnte: die Person des Logos könne sich nur mit einer menschlichen Natur vereinigen. — Nun verhält es sich aber in Wahrheit ganz anders mit der Person als mit dem Individuum. Das Personsein ist, wie ich oben gezeigt habe, so unzertrennlich von der (personirenden) Natur, deren Qualität sie ausmacht, als das Selbstbewußtsein und die Freithätigkeit. Die menschliche Persönlichkeit ist nichts Anderes als die im Dasein verwirklichte Potenzialität der menschlichen Natur. Und muß nicht, was der Mensch (auch nach Nottebaums Zugeständniß) a priori potentia ist, nämlich Person, auch actu werden? Oder muß nicht, wer dies leugnet, dem menschlichen Geiste Christi alle und jede ihm eignende Actualität, alle selbstbewußte und freie Thätigkeit absprechen? Nun sprechen aber (freilich nur durch das Dogma dazu genöthigt, während in ihren philosophischen Voraussetzungen die entgegengesetzte Nöthigung liegt) eben dieselben Theologen, welche der menschlichen Natur Christi die Persönlichkeit absprechen, ihr das Selbstbewußtsein und die Freithätigkeit zu, bestimmen selbe also doch

nicht als bloße Natur. Es ist aber ganz unmöglich, selbstbewußt und freithätig zu sein, ohne seine intellectuellen und ethischen Setzungen auf sich als das Princip derselben zu beziehen, d. h. ohne Subsistenz oder Persönlichkeit. Eines fällt mit dem anderen zusammen.

Kurz die (actuelle) menschliche Person ist die menschliche Natur selber in ihrer (vollkommenen) Verwirklichung und Wirklichkeit, und man kann daher keine (vollkommene) menschliche Natur in Christo affirmiren, und zugleich die menschliche Person in ihm negiren. Die Person ist kein Sprachrohr (persona von per und sonare), keine Maske, die der Träger derselben beliebig ablegen und mit einer andern vertauschen kann.

Wenn aber das in den Begriff der Person aufgenommene Moment der Incommunicabilität es ist, welches den Gedanken unmöglich machen soll, daß in dem Einen und selben Christus zwei (reale) Personen zu Einer (formalen) Person verbunden seien; so erlaube ich mir einfach, dieses Moment aus dem Begriffe der Person wegzustreichen. Es ist dasselbe ja ohnehin nicht zur rechten Thüre in denselben hineingekommen. Und dafür stelle ich den von Günther bewiesenen Satz auf: daß nur mit einem zur eignen actuellen Persönlichkeit bestimmten Menschen der persönliche Logos zu einer Person sich verbinden konnte.

Mit dieser (formalen) Einheit der Person Christi ist sofort alles dasjenige gegeben, was Rott. in §. 19. als von der Union der beiden Naturen gefordert hervorhebt. Passim, sagt er, apud theologos leguntur locutiones huiuscemodi: „natura nititur substantia; subsistentia divina sustentat naturam humanam; subsi-

stentia fulcit naturam; natura fundatur super aliena substantia". Quae quidem locutiones, quid sibi velint, planum est. Etenim perfectus existendi modus hoc proprium habet, ut sit necessaria conditio, sine qua natura neque esse neque agere potest. Hanc ejus virtutem si per imaginem velis exprimere, non incommode dices, perfectum existendi modum esse stabilimentum, sustentaculum vel fundamentum, quo natura et omnia, quae ad naturam pertinent vel ex natura profluunt, innitatur, fulciatur vel sustineatur. Quum praeterea hoc existendi modo etiam terminetur et circumscribatur . . . elucet, eundem esse imum naturae et summum, intimum et extimum, qui totam naturam omnesque naturae proprietates et actiones penetrat et quasi pervadit, et a quo nihil, quod ad naturam pertinet, alienum est, ita ut totam naturam et omnia, quae naturae sunt, quasi in sua iura trahat. Ja, die von uns festgestellte Einheit der Person Christi nöthigt zu sagen: der göttliche Logos unterstellt sich seiner menschlichen Natur als Träger, ohne daß aber diese darum aufhören könnte, die subsistentia oder die substanzielle Unterlage ihrer eigenen Accidenzien zu sein, denn er unterstellt sich ihr nicht, wie die Substanz ihren Accidenzien. Auch wir müssen sagen: die vollendete Daseinsweise der menschlichen Natur Christi ist nicht schon gegeben in der menschlichen Person, sondern in der Person des Logos, durch welche das Sein und persönliche Dasein des Menschen Jesus bedingt ist. Fragt daher Einer nach der Person Christi, so antworten wir: die menschliche Natur und Person desselben empfängt die Vollendung ihrer Daseinsweise im und vom Logos, der jene in sein persönliches Wissen und Leben hinaufhebt und so sich aneignet

Bei der Rott.'schen Bestimmung nimmt sich daher der Ausfall gegen diejenigen Philosophen, welche das absolute Sein in der Welt und zwar hier erst im Menschen zur Persönlichkeit vordringen lassen, höchst sonderbar aus; denn die speculative Feststellung dieser Weise des Herabsteigens Gottes zur Welt ist ja nur die nothwendige (begriffliche) Kehrseite zu der Weise, wie Rott. von der Welt zu Gott hinaufsteigt. Tantas insanias quis poterit aequanimiter ferre? nae! obscuratum est insipiens cor eorum. S. 76.

2. Auf diesem Wege kann Rott. eben so wenig die Dreipersönlichkeit als die wahre Unendlichkeit Gottes erreichen. Treu aber dem Verfahren seiner Freunde, bürdet er diese seine, durch die begriffliche Demonstration bedingte Impotenz — der Vernunft auf Quamvis autem sola ratione naturali cognoscere possimus, Deum esse personam, tantum abest, ut homines suo marte etiam ss. Trinitatis existentiam possint demonstrare, ut nisi Deus optimus maximus hanc absconditam et ab humanae mentis perspicientia remotissimam virtutem dignatus esset revelare, homines ne levissima quidem conjectura eam suspicati essent. Das ist darum überaus absurd, weil die unendliche Persönlichkeit mit der Dreipersönlichkeit zusammenfällt. Behaupten, man könne jene erkennen, ohne zugleich diese zu erkennen,

denn die Hervorufende. Sie hat es also aus dem Gegentheil des Absolutrealen, dem Nichts herausgeführt." Ist der Geist bis zu seiner Wurzel ein Anderes als Gott, ist er aus dem Gegentheil des Absolutrealen, aus dem Nichts (Nichtich Gottes) herausgeführt; so kann Gott nicht natura rationalis, auch nicht in höchstgesteigertem Grade, sein, wenn der Geist natura rationalis ist.

heißt daher gerade so viel, als behaupten: man könne das Licht ohne die Farben erkennen.

3. Bei der Beantwortung der Frage nach der Verschiedenheit der göttlichen von den creatürlichen Personen oder nach der Modification des aufgestellten Personbegriffs wird nach keinem Kriterium für diese Modification gefragt, sondern es wird frischweg an's Werk gegangen und schlechtweg gesagt: die drei göttlichen Personen sind die Umschriebenheit der numerisch Einen und selben göttlichen Natur, während die menschlichen Personen eben so viele Naturen als Personen seien. Das ist ja wieder nur eine begriffliche, also keine qualitative Unterscheidung: dort Einheit der Gattung, hier Einheit der Art (specie non differunt)! Daher fährt er auch fort: Ne longus sim: creatae personae loco a se invicem sejunctae et separatae sunt. At vero, quoniam una eademque divinarum personarum natura est, ipsae nullo locorum intervallo separantur. Woher rührt denn jene locale Scheidung und Trennung? Nicht von der substanziellen Scheidung und Trennung in der Differenzirung der Physis (Natur)? Deßhalb geht auch die numerische Einheit der Natursubstanz verloren, eben weil die begriffliche Einheit, als Allgemeinheit, zur Erscheinung kommen soll. Daß nun im absoluten Sein keine Trennung und Theilung sich einstellen könne, wenn es nicht (wie die Natur) sich selbst verlieren soll, und darum auch keine solche locale Scheidung der Personen (wie bei den Individuen der Natur), versteht sich von selbst. Wenn aber nicht Person sein kann, was nicht für sich subsistirt, so kann auch nicht absolute Person sein, was nicht in absoluter Weise für sich

subsistirt; so viele absolute Personen, so vielmal muß auch die ungetheilte und daher auch local nicht geschiedene Substanz dasein*). Dafür sprechen auch die von Rottebaum S. 77. not. 1 und 2 citirten Stellen: ... „Est namque Pater habens esse perfectum nec ullius indigens (τέλειον ἔχων τὸ εἶναι καὶ ἀνενδεὲς). Est et Filius in plena divinitate vivens, verbum et proles Patris, quae nullius indiget (καὶ γέννημα τοῦ πατρὸς ἀνενδεὲς), quin et plenus est Spiritus sanctus, non pars alterius sed perfectus et integer in se ipso consideratur (πλῆρες δὲ καὶ τὸ πνεῦμα οὐ μέρος ἑτέρου, ἀλλὰ τέλειον καὶ ὁλόκληρον ἐφ' ἑαυτοῦ θεωρούμενον)." Basilius in hom. 24 contra Sabell. etc. Und: „Non enim idcirco dicuntur tres personae, quia sint tres res separatae sicut tres homines, sed quia similitudinem habent quandam cum tribus separatis personis." Anselm. de fid. Trin. c. 7. Und wie kann denn eine jede Person der göttlichen Substanz theilhaftig sein (unaquaeque persona divina totius atque perfectae divinitatis particeps S. 78), da diese doch nicht in Theilen besteht, wenn nicht eine jede für sich die ganze Substanz ist, wenn also diese nicht in jeder Person, daher so vielmal, als verschiedene Personen da sind, d. i. dreimal vorkommt? Und besagen das nicht auch die Worte des Joannes Damascenus: φαμὲν δὲ,

*) Wenn aber auch die reinen Geister local geschieden sind, so rührt dies daher, weil jeder Geist die reale Wurzel seiner eigenen Erscheinungssphäre, in sich selbst gründendes Centrum seiner Peripherie ist; während die drei substanziellen göttlichen Personen ein und dasselbe wurzelhafte Sein zu ihrer Voraussetzung haben.

ἕκαστον τῶν τριῶν τελειαν ἔχειν ὑπόστασιν, ἵνα μὴ ἐκ τριῶν ἀτελῶν μίαν σύνθετον φυσιν τελείαν γνωρίσωμεν? Und fährt nicht Rottebaum selber fort: Ergo quia Trinitas non est aliquid compositum et tres personae non sunt partes, et quia quidquid perfectionis in tota Trinitate inest, unaquaeque persona sine ulla diminutione possidet... quamvis una persona non sit Trinitas...? Oder ist das möglich, wenn nicht jede Person die Substanz ist? Aber freilich, so lange man nicht die Dialektik des ideellen (vernünftigen und nicht begrifflich verständigen) Denkens erkennt, wird man auch nicht zur Einsicht kommen: daß mit substanziell-totaler Entgegen- und Gleichsetzung auch absolutes Insichverbleiben der Substanz ohne alle eigentliche Veräußerung die nur bei substanzieller Theilgegensätzlichkeit und Vermittlung sich einstellen kann, gegeben sei.

4) Durch einen nothwendigen Naturproceß läßt Rott. den Sohn vom Vater und den h. Geist von Beiden gesetzt werden. (Pater non libera voluntate sed naturali necessitate Filium gignit, et Pater et Filius non libere sed necessario Spiritum s. spirando producunt.) Wieder Uebertragung des Gesetzes der geschaffenen Natur bei ihren Emanationen, ohne alle Modification, auf Gott! Warum soll denn der Proceß des absoluten Wesensgegen- und Gleichsatzes ein bloßer Naturproceß im Sinne der creatürlichen Naturnothwendigkeit sein? Ist das möglich, wo keine eigentliche Emanation, kein eigentliches Vonsichkommen stattfindet? Und kann dann noch gesagt werden, daß der Vater den Sohn, und Vater und Sohn den h. Geist setzen? Trifft also nicht der Vorwurf, den Dr. Clemens dem Günther gemacht, später aber verschluckt hat, den

Rottebaum: daß der Vater als „blindes" Princip den Sohn, und Beide als „blindes" Princip den Geist gesetzt haben?

5) Existendi modi, quibus tres personae divinae ita inter se differunt, ut revera alia sit persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti, nil aliud esse possunt, nisi merae relationes vel aliquid tale, quod non ad se, sed ad alterum dicitur. S. 80. Also: der h. Geist ist nicht ad se, der Sohn nicht ad se, und selbst der Vater nicht ad se, sondern jeder derselben nur ad alterum, d. h. die Drei sind nicht für sich, sondern nur für einander; und sie sollen Personen sein?? Eine Relation, die nicht auf sich, sondern auf ein Anderes geht, soll ein persönliches Bewußtsein, ein Ichgedanke sein? Eine Relation nicht auf sich, und doch ein Ichgedanke!! Nun sage Einer noch: daß die Thiere keine vernünftigen Personen seien! Gehen doch alle ihre Relationen nicht auf sich, sondern auf ein Anderes.

Und wie mag Rottebaum den drei Gottindividuen (denn Personen sind sie nicht, wenn ihnen die Relation auf sich abgeht) Aseität und Perseität zusprechen, und zugleich die Adseität (sit venia verbo), die Relation auf und zu sich, absprechen?? Kann denn a se und per se sein, was nicht ad se ist, da doch das Von- und Durchsichsein nur deshalb von ihnen prädicirt werden muß, weil sie, ein Jeder für sich, die absolute Substanz sind? Und nun soll die Beziehung (Relation) auf die Substanz, — auf sich ausbleiben, und nur die Beziehung auf einander sich einstellen?? Welche Gedankenlosigkeit, oder vielmehr: welche Gebanntheit des Denkens in die Dialektik des Begriffs! Die Relationen einer in Theile zerbrochenen Substanz, der Natursubstanz sind auf Gott übertragen.

Und doch hören wir S. 83: Omnia, quae Patris sunt, ipse Pater unigenito Filio suo gignendo dedit praeter esse Patrem. Also gab er ihm die absolute Substanz, die er selber ist, ganz und ungetheilt. Könnte auch Zeugung (gigni) von einer bloß formalen Setzung prädicirt werden? Ist aber der Sohn die absolute Substanz, so kann die Beziehung (Relation) auf dieselbe als die eigene, oder die Beziehung auf sich, und damit das reale Wissen um sich als absolute Person nicht ausbleiben. Und wieder: In Deo, in quo accidens inesse non potest, relationes sunt subsistentes, per easque ipsa essentia divina subsistit. Das heißt doch wohl: die göttliche Wesenheit subsistirt in drei subsistentibus (in der dreimal auf sich bezogenen Substanz) und zwar wegen des ewigen Subsistenz- (Persönlichkeits-) Processes. Und wenn R. endlich S. 47 die Worte Gregors von Nyssa anführt, daß der Sohn, als vom Vater (der Ursache, causa) verursacht (causatum), selber Ursache sei: „Causam autem et id, quod ex causa est, dicentes"; wird dann mit diesen Worten der Sohn nicht als Princip, gleich dem Vater bezeichnet; und kann das absolute Princip in seiner Causalität ohne Beziehung auf sich gedacht werden?

Und nun windet sich Rottebaum zwischen den in sich und unter einander disharmonirenden Bestimmungen der Väter und Theologen hindurch, und kann nirgends festen Boden finden. Doch — in Beziehung auf Einen Punkt kommt er ins Reine: Nec vero, quin existendi modi in Trinitate sint merae relationes, ullus relictus est dubitandi locus. Nam inter omnes convenit, personam in quacumque natura rationali directe, quoad causam for-

malem, id significare, quod in ea distinctum est. Alsbald tritt aber wieder ein „At vero“ in den Weg: At vero sacra scriptura, concilia, omnes omnium saeculorum patres theologique una mente consentiunt, in Ente simplicissimo neque ullam realem distinctionem esse neque esse posse, nisi quae inter tres relationes sibi oppositas intercedat. Immo vero omnes cum Augustino docent, divinas personas hoc solo numerum insinuare, quod ad invicem sunt, non quod ad se sunt. Und doch wieder S. 83: Ex sancti Augustini sententia, quam magister sententiarum et Hugo Victorinus suam faciunt, personae vocabulum in Trinitate aliquid absolutum significat et ad se dicitur... „Ad se, inquit, dicitur persona Patris, non ad Filium... nam hoc est Deo esse, quod personam esse.“ (De Trin. VII 5.) Sollte denn aber Beides, die relatio ad se und ad invicem (die Dreiheit der göttlichen Personen und die Verschiedenheit derselben von einander), sich nicht mit einander vereinigen lassen? Gibt es vielleicht eine doppelte Relation in Gott, da er ja nicht nur Person, sondern auch drei von einander verschiedene Personen ist? Rottebaum meint, nur die Wahl zu haben zwischen dem Entweder Oder der relatio ad se und ad invicem. Id solum, fährt er S. 81 fort, inter theologos disputatur, utrum relatio, quatenus includit essentiam, constituat personam, detque personae esse in se et subsistere per se, an quoad exprimit respectum ad alterum et ab altero distinguit, eatenus simul etiam constituat personam. Wofür wird Rottebaum sich entscheiden? Dafür, daß diejenige Relation, welche „die Beziehung auf Anderes ausdrückt und

von Anderem unterscheidet" die Person ausmache, oder aber diejenige, welche auf das eigene Sein geht und in sich selbst (zwischen Sein und Dasein) unterscheidet, und dadurch von dem esse in se und subsistere per se Zeugniß ablegt? Kann einem Unbefangenen die Wahl schwer fallen? Rottebaum stellt zwei Auctoritäten, die des Bellarmin und die des Petavius einander gegenüber. Etenim Bellarminus s. Thomae auctoritate probat, subsistentiam duo habere officia, unum, ut constituat suppositum et faciat illud esse in se, i. e. non pendere ab alio; alterum, ut distinguat illud ab aliis suppositis. „Nos, inquit, cum s. Thoma dicimus, totam subsistentiam habere personas a relatione, sed non eodem modo (sc. quo habent distinctionem a relatione). Nam relatio includit essentiam et superaddit respectum, quum sit aliquid ad aliud; et quidem quatenus includit essentiam, constituit et dat personae esse in se, quatenus dicit respectam, distinguit." — Petavius contrariae patrocinatur sententiae et ad ea, quae dicta sunt contra, haecce respondet: „Eadem omnino res ac forma utroque officio constituendi ac secernendi fungitur, estque id philosophorum in scholis usu tritum, eo quamlibet rem ab alia distingui, quo talis in se constituitur. . . . At si relatio, qua includit essentiam, personam constituit, erit essentia forma ipsa ratioque personae. Itaque quum una sit essentia, necesse est unam esse personam. . . . Deinde Pater eatenus persona est, qua est Pater. Non est autem Pater, qua essentiam habet, alioqui quum essentia nihil

sit aliud, quam ipse Deus: Pater esset, quatenus Deus est et idem esset illi Patrem esse quam Deum esse. Hoc vero dictu nefas est." Diese Betrachtung, daß, wenn das Personsein mit der Beziehung auf sich, auf das selbsteigene Wesen, zusammenfalle, Gott nur Eine Person sein könne, muß bei Rottebaum, der die Zahleinheit der göttlichen Substanz (unam eademque numero naturam) behauptet, den Ausschlag geben. Er erklärt die Anschauung Bellarmins für falsch: Egomet persuasum habeo, Bellarmini sententiam esse falsam. Und er merkt nicht, wie er auf seiner Flucht vor den Gefahren der Skylla, der Charybdis zusteuert, um an ihr zu scheitern. Denn als ein unzerstörbarer Fels erhebt sich aus dem Meere aller philosophischen Streitigkeiten der Satz: Person kann nicht sein, was nicht Substanz für sich ist; und es subsistirt nicht (in und) für sich, was nicht die Beziehung auf sich als Substanz macht. An diesem Felsen scheitert Rott.'s Zahleinheit der göttlichen Substanz, weil die Zahleinheit der göttlichen Person davon untrennbar ist; denn nie und nimmer ist Beziehung auf Anderes identisch mit Personsein. Und wenn Rott. zu seiner Rechtfertigung sagt: At vero relationes differunt, non prout re idem sunt atque essentia divina, vel prout essentiam divinam includunt, sed nonnisi prout σχέσιν sive respectum mutuum significant, mutuo sese excludunt sibique oppositae sunt et realiter ab invicem distinguuntur. S. 82; u. S. 83: Nos credimus et confitemur, in divina natura solas inter relationes origenis sibi oppositas realem esse distinctionem sine perfectissimae simplicitatis detrimento; so geben

wir ihm zu bedenken: daß die Beziehungen, insofern sie auf die eine und selbe oder identische göttliche Substanz gehen, allerdings nicht verschieden sind (relationes, prout essentiam divinam includunt non differunt), und daß eben darum und insofern alle drei Personen nicht verschieden, sondern einander gleich, göttliche Personen sind; verschieden sind sie nur, insofern sich auf die Abstammung gehende Wechselbeziehungen einstellen (respectus mutuus — relationes origenis sibi oppositae). Es löset sich also der theologische Streit: ob die drei göttlichen Personen durch die Beziehung auf sich (auf die Substanz) oder auf einander constituirt werden durch die Bemerkung: Personen sind sie durch die Beziehung auf sich; und als von den andern verschiedene Person weiß sich jede durch die Beziehung auf dieselben als Nichtich. Jene ist eine affirmative, diese eine negative Beziehung, beide aber sind formal *). Aber diese doppelte Relation kann man nur erkennen, wenn man den realen Proceß der absoluten Selbstbestimmung erkennt; und diese Erkenntniß ist abhängig von der Erkenntniß der Momente des eigenen Selbstbewußtseinprocesses. Und weil diese

*) Die Dreipersönlichkeit ist „das Resultat eines doppelten Processes, des sogenannt theogonischen, als realen, und eines formalen, wovon in jenem das absolute Princip sich duplicirt und zwar in den Momenten des Gegensatzes und des Gleichsatzes, in diesem aber jedes der drei realen Principe (Substanzen) sein formales Bewußtsein sich erzeugt durch die Thätigkeit, in der jedes sich durch seine Beziehung auf die anderen von jedem derselben unterscheidet, und zugleich diese Thätigkeit auf sich selber als Princip beziehend, sich als dieses Princip denkt (d. h. weiß)“.... Vorsch. II, S. 291 f.

letztere Erkenntniß selbst auch in Bellarmin nur erst dämmerte, blieb ihm die relatio, quae includit essentiam noch in einiges Dunkel gehüllt.

Rottebaum aber, der den respectus mutuus die Personen constituiren läßt, quält sich mit den unerquicklichen, dem Dogma nicht genügenden begrifflichen Bestimmungen ab. Er büßt die Schuld seiner falschen Definition der creatürlichen Person: In personis creatis perfectus existendi modus non relatio est, sed aliquid absolutum. Er kennt nur die Relation auf Anderes; die Relation auf sich, die Relation innerhalb des Seienden, die Beziehung der Erscheinung auf das Sein ist ihm in ihrer Qualität verborgen geblieben; und sie ist ihm darum verborgen geblieben, weil er den im Selbstbewußtsein gegebenen Gegen- und Gleichsatz nicht erkannt, ja sogar das Selbstbewußtsein von der Definition der Person ausgeschlossen hat.

Wenden wir uns zur Person Christi, um zu sehen, ob es ihm bei der Bestimmung derselben mittelst seines Personbegriffs besser ergehe, als bei der Bestimmung der göttlichen Personen! Hier sträubt sich Rottebaum dagegen, die persona composita (ὑπόστασις σύνθετος) der Väter so zu nehmen, als ob zwei Personen zu Einer verbunden seien: Nihil alienius fuit a mente ss. Patrum, quam Christum compositam personam sic nominare, ac si ex duabus personis in unam compositam personam coaluerit. Haec talis compositio fidei non magis, quam rationi repugnat; huic quidem, quia ex ipsa personae notione perspicuum est, duas personas ita componi non posse, ut una fiant tertia persona. Id ne Dei quidem potestas potest efficere.

Fide autem edocti sumus, ne uno quidem temporis puncto naturam humanam Christi in humana hypostasi substitisse, sed Verbum Dei naturam humanam creando assumpsisse et assumendo creasse. (§. 21. S. 85.) Der Vernunft aber widerstreitet es nur dann, wenn diese sich einreden läßt, in die Idee der Person sei das Merkmal der Incommunicabilität, d. h. der Unverbindbarkeit mit einer qualitativ anderen Person zur Einheit der Persönlichkeit aufzunehmen; und dem Dogma nur dann, wenn die Creation und die Assumtion des Menschensohns aufgehoben wird. Hat nämlich der Logos die menschliche Natur erschaffend angenommen, und sie annehmend erschaffen, so hat er sie (dem Geiste nach) als ein Sein gesetzt, das im Dasein sich als Subsistenz erweist. Die menschliche Natur soll nicht zur Subsistenz in sich selbst kommen, und doch erschaffen sein?? Muß doch Rott. selber (S. 87) zugestehen: „die menschliche Natur subsistire im Logos nicht als Accidenz, und sei nicht der Materie gleich, deren Form der Logos." Subsistirt sie aber nicht als Accidenz im Logos, als der subjicirten Substanz, so subsistirt sie so im Logos, wie ein relativ in sich selbst Subsistirendes zugleich auch in einem absoluten Subjecte subsistiren kann; und ist der Logos so wenig die unmittelbare Form als das unmittelbare Subject der menschlichen Natur, nun so hat diese ihre unmittelbare Form an und in sich selber, und kann eben darum nicht für sich unpersönlich sein. Es würde daher Rott. das Dogma auch nur dann richtig wiedergegeben haben, wenn er gesagt hätte: ne uno quidem temporis puncto naturam humanam Christi in sola humana hypostasi substitisse. Vom Anfange der Verbindung an ist nämlich der Logos

das formgebende oder artbestimmende Princip der menschlichen Natur, aber er ist es nicht mit Ausschluß, sondern mit Einschluß der menschlichen Form.

Christus soll keine persona composita ex duabus personis, wohl aber ex duabus integris atque perfectis naturis (S. 87) sein; als wenn die natura humana in ihrer Integrität und Vollendung nicht eben so persönlich gedacht werden müßte, als die natura divina in ihrer absoluten Integrität und Vollkommenheit!

Um dem zu entgehen, wird sogar S. 86 gesagt: die Person sei etwas von der Natur (in Gott wenigstens dem Gedanken nach) ganz Verschiedenes (plane diversum, quod quidem naturam fulcit et terminat). Und doch haben wir wiederholt aus Rott.'s Munde gehört: die natura, als integrum actionum principium, sei die Person selber! *) Und woher soll denn jene der Natur fremde

*) Es ist unverkennbar, daß die Kirchenlehrer im Begriffe der natura und persona sich nicht gleich bleiben. Einerseits sagen sie: persona non subsistit praeter naturam; die natura sei das die persona Tragende; diese habe ihr Bestehen in der natura, welche insofern Substanz (subsistentia) sei; ja sogar, die persona sei im Verhältniß zur natura das Accidentelle (συμβεβηκός). Wird aber die Anwendung auf die Person Christi gemacht, dann hören wir umgekehrt: die Person sei das die Natur Tragende; und sofort wird die göttliche Person oder Hypostase für das die menschliche Natur Tragende oder für das, worin diese ihr Bestehen habe, und also für die Hypostasis des Menschen Jesus erklärt. So Leontius: das ἐνυπόστατον (die menschliche οὐσία) ei, was ἐν ἑτέρῳ ἔχει τὸ εἶναι, καὶ οὐκ ἐν ἑαυτῷ θεωρεῖται, die ὑπόστασις dagegen καὶ τὸν τοῦ καθ' αὑτὸ εἶναι λόγον κατέχει. Die menschliche φύσις habe ihr Bestehen in einem Anderen, in der göttlichen Hypostase. Vergl. Thomas Summa P. III. q. 2. art. 4. — Wie ist da

Form der Persönlichkeit kommen, und wie soll sie an dieselbe herankommen? Da ist doch so gar nichts erkannt von den Processen des Daseins!

Und ist hiedurch nicht eine adoptianische Trennung zwischen der Person und der Natur gemacht? Die Adoptianer nämlich, welche lehrten, Christus sei als Mensch nur Gottes Adoptivsohn, und somit eine eigentliche Menschwerdung Gottes leugneten, trennten, um doch eine Einheit der Person Christi herauszubekommen, das göttliche Ich von der göttlichen Natur, indem sie nur das erstere der Menschheit zu Theil werden ließen. Sie dachten Christum als ein Doppelwesen, welches nur durch die Einheit des göttlichen Ich's zusammengehalten sei. Eine und dieselbe göttliche Person hat durch ihre Bezogenheit auf die verschiedenen Naturen eine doppelte Sohnschaft. In der assumptio geschieht der Gnadenact, durch welchen der Mensch das göttliche Ich — ohne die göttliche Natur — zum eigenen Ich erhält. Nur durch das göttliche Ich, welches sich selbst an den Menschensohn durch den Act der Annahme gleichsam leihet, ist die menschliche Natur persönlich; diese empfängt jenes Ich zu ihrem Eigenthume. Es sei (sagen die Adoptianer) das Subject des Sohnes Gottes — abgesehen von seiner Natur —, wie es das Subject der göttlichen Natur ist, auch zum eigenen Subject für die menschliche Natur geworden.

---

zu helfen. Man muß wieder sorgfältiger, als es seit der Feststellung des Gebrauchs von ὑπόστασις für Person möglich war, zwischen οὐσία, ὑπόστασις und πρόσωπον oder esse, subsistentia und persona unterscheiden. Vergl. Vorsch. II. S. 284 u. *).

Eben so macht es Rottebaum. Er trennt die Person von der Natur, um die menschliche Person wegstreichen und dafür die göttliche Person der menschlichen Natur unterstellen zu können. Und er beschreibt die Person als ein Etwas, das die Natur zwar stütze und begrenze, aber eben darum von ihr ganz verschieden sei; so daß die göttliche Person ohne die göttliche Natur der menschlichen Natur unterzustehen kommt oder hypostasis derselben wird. Ist das eine eigentliche Menschwerdung??

Und wie Rottebaum sich nicht scheut, der persona composita der Väter Gewalt anzuthun, so sagt er auch, die Vergleichung des Symbolum Athanasianum: „Wie Geist und Fleisch Ein Mensch sind, so auch Gott und Mensch Ein Christus" hinke. (Vehementer enim erraret, qui ex istis verbis vellet concludere, sicuti ex anima rationali et carne una natura humana componitur, ita etiam ex divina et humana Christi natura unam tertiam componi. Sed res se habet ut in proverbio est, omnem comparationem claudicare). Womit also Dr. Cl. uns im Wortsinne zu Leibe geht, das hinkt nach Rottebaum. Was hier in Wahrheit hinkt, ja was an beiden Füßen lahm ist, das ist nicht jene Vergleichung, das ist Rottebaums Verständniß ihres Vordersatzes. Diese Herrn wissen nicht: „wie Geist und Fleisch Ein Mensch sind." Daher rühren alle ihre Verzerrungen des Dogmas, daher rührt ihre Verketzerung Derjenigen, die das richtige Verständniß jenes Satzes gewonnen haben. Das Fleisch ist ihnen eine todte Sache, ein seelenloses Naturindividuum; beseelt (belebt) wird es von dem Geiste; dieser ist das unmittelbare Lebensprincip, nicht die bloße

Form (Artbestimmung) des Fleisches *). Deßhalb können sie sich auch in Christo keine andere Union denken, als die einer Person mit einer unpersönlichen Natur. Deßhalb müssen wir wiederholt

---

*) Εἶδος (forma) hat zwei Bedeutungen:

1. bezeichnet es die Art, z. B. Eiche, Palme, Buche; es ist so vie als species;

2. das die Art Unterscheidende und Constituirende d. i. das unterscheidende Merkmal (διαφορὰ ουσιώδης).

Aristoteles führt ein Beispiel vom Auge an. Wäre das Auge ein Individuum für sich, ein lebendiges Thier, so würde die Sehkraft sein εἶδος, seine Seele sein. Durch die Sehkraft ist es der ὕλη enthoben, von ihr unterschieden. Nehme ich ihm die Sehkraft, so sinkt es in die ὕλη wieder zurück.

Die Pflanze hat als forma das αὐξητικὸν und θρεπτικὸν (anima vegetativa). Durch diese wird die Gattung der Pflanze von der Materie ausgesondert und unterschieden. Schwindet diese forma, so sinkt sie in das Reich der unorganischen Materie hinab.

Das Thier hat als forma das αἰσθητικόν. Fehlt ihm dieses, so steigt es in die Gattung der Pflanzen hinab. Fehlt ihm aber auch das αὐξητικὸν und θρεπτικὸν, so wird es Materie schlechthin.

Der Mensch hat als forma per se und essentialiter die anima, d. h. die ψυχὴ λογικὴ καὶ νοερά, die anima rationalis et intellectiva. Diese ist per se seine forma. Nicht durch die anima vegetativa, auch nicht durch die anima sensitiva, sondern durch sich, per se, ist die anima intellectiva seine Form. Diese ist auch nicht etwas Accidenzielles, das dasein und nicht dasein könnte, sondern etwas Essenzielles, ohne welches die essentia hominis nicht da wäre. Sie ist essentialiter forma; fehlt sie, so ist der Mensch kein Mensch, sondern ein animal. Es ist also „die vernünftige Seele" darum die forma des Menschen, weil sie ihn von anderen Wesen scheidet und unterscheidet, das Menschheitliche constituirt; und zwar ist sie es per se und essentialiter. (Vergl. „Ausweisung des philosophischen Flüchtlings Hrn. Dr. Clemens aus dem Gebiete der Theologie. Von Dr. R. Horneck. §. 25.)

hören: nur mit einer menschlichen Natur (nicht mit einer persönlichen Menschennatur) könne sich die Person des Logos zu dem Einen Christus verbinden. Ist denn aber in dem Menschen Jesus nicht der creatürliche Geist die forma corporis, wie bei den übrigen Menschen? Ist der Menschensohn nicht die Synthesis von Geist und Fleisch? Wie geht es nun zu, daß er diese forma (die creatürliche Persönlichkeit) verliert, ohne aufzuhören, ein vollkommener Mensch zu sein, in Allem den Brüdern gleich?

Ja, Rott. nimmt die Einheit der menschlichen Natur genau in dem Sinne des h. Thomas: Naturae quidem unitas (licebit enim s. Thomae verbis uti) „secundum quod anima unitur corpori, formaliter perficiens ipsum, ut ex duobus fiat una natura, sicut ex actu et potentia, vel materiâ et

---

So ist der Logos, und zwar per se und essentialiter, die Form des Menschen Jesus, d. h. dasjenige, was ihn von anderen Menschen scheidet und unterscheidet.

Welche Mißverständnisse lassen sich also unsere Gegner zu Schulden kommen, wenn sie den Geist, als forma corporis, „das eigentliche und nächste Lebensprincip des Leibes“ nennen, und wenn sie den Logos als forma hominis die unmittelbare hypostasis der menschlichen Natur sein lassen!!

Wie sehr sie hiedurch irren, beweist auch das Tridentinum, in welchem als causa formalis der iustificatio die iustitia Dei non qua iustus est, sed qua iustos facit angeführt wird. Was den Menschen aus den Ungerechten in die Art (species, εἶδος) der Gerechten versetzt, ist die iustitia, die ihm Gott verleiht, und durch die er ihn zu einem Gerechten macht. Die forma ist die iustitia. Fehlt ihm diese, so sinkt er aus der Art der Gerechten wieder zu den Ungerechten hinab. Diese forma wird aber dem Menschen gegeben durch die gerechtmachende Gerechtigkeit; diese ist also die causa formalis.

forma. . . . Unitas vero personae constituitur ex ipsis, in quantum est unus aliquis subsistens in carne et anima." Und deshalb spricht er sein Mißfallen an den Worten des heil. Augustinus aus: „Naturam humanam sic sibi coniungit, ut una persona fiat ex tribus, verbo, anima et carne." Wie stimmen aber dazu die Worte auf derselben Seite 89: Quam eandem sententiam („Filius Dei univit sibi carnem mediante anima") diligentius et accuratius ita explicant (patres), ut doceant, corpus per animam et animam i. e. inferiorem animae partem per mentem sive intellectum esse assumptam? Wenn die inferior animae pars i. e. anima irrationalis von der anima rationalis sive intellectualis angenommen wird (assumpta est), wem muß sie dann a priori angehören, dem Geiste oder dem Fleische, und kann dann letzteres als an sich unbeseelt angesetzt werden? *) Deßhalb bemüht sich auch Rott., als die „wahre Sentenz" der Väter annehmlich zu machen: „der menschliche Leib sei dadurch geeignet gewesen, mit dem Logos hypostatisch verbunden zu werden, daß er mit der vernünftigen Seele Eine Natur ausgemacht habe." Wie geht's dann aber zu, daß in der

*) In der Tiefe freilich erscheint es als einerlei, ob die anima sensitiva dem Geiste oder dem Fleische a priori zugewiesen wird, wenn beide, der mens und die sensualitas, zugleich als Theile der menschlichen Seele, der eine als pars superior, die andere als pars inferior, angesetzt werden. Denn in jedem Falle kann kein Theil für sich existiren, sondern beide machen die zwei Seiten Eines Ganzen aus, die sich zu einander verhalten, wie die subjective Seite der Natur zu ihrer objectiven: Und darin wird jeder Philosoph die Aufhebung des Dualismus erkennen.

Union des Logos mit dem Menschen nicht auch Eine Natur zum Vorschein kommt, wenn „Gott und Mensch eben so Ein Christus sind, wie Geist und Fleisch Ein Mensch"? Ja freilich. — dieses von der Kirche adoptirte Gleichniß des großen Athanasius hinkt!!

Und weil denn am Ende Alles hinkt, und Ungereimtheiten über Ungereimtheiten und Widersprüche über Widersprüche zum Vorschein kommen — ich würde nicht fertig werden, wollte ich auf alle Widersprüche aufmerksam machen, in die man sich in Beziehung auf die Person Christi unter der Voraussetzung verwickelt, daß der Geist das nächste und eigentliche Lebensprincip des Leibes sei — ; so kommt Rott. schließlich bei dem Resultate an: Quodsi vero quaeris, qualis sit hypostaticae unionis modus, non habeo, quod respondeam, nisi eum esse novum, in suo genere singularem, stupendum tamque arcanum, ut omnem creatae mentis captum quam longissime superet*). Ja! das bleibt immer das ultimum refugium, die Flucht

*) Er fährt fort: Multum certe praestat, tremendum hoc mysterium humiliter adorare quam curiose perscrutari, dummodo fideliter et constanter teneamus, quod fide certum est, ... personam Christi natura humana neque constitui neque perfici vel compleri, utpote quae aeterno in se fuerit perfectissima. .... Soll damit der Stab gebrochen werden über die mühevollen und ins Einzelste gehenden christologischen Untersuchungen der Väter und Theologen? — — Und soll das der schließliche dogmatische Gewinn der langen christologischen Kämpfe sein: daß die Person Christi schlechtweg nichts sei als die Person des Logos? Das nennet man eine Incarnation, eine Menschwerdung??

aus dem Gebiete der Widersprüche zwischen Vernunfterkenntniß und Offenbarungswahrheit, die man selber durch irrige Definitionen und Conclusionen aufgethürmt hat, in das Gebiet des Unbegreiflichen! — Sind aber damit die handgreiflichen Widersprüche aufgehoben, die Anforderungen der Vernunft befriedigt? —

Wenn ein Philosoph auf Grund seiner Principien erklären muß, er könne nicht weiter, denn er sei in ein Labyrinth von Widersprüchen hineingerathen, und nun an die sog. Unbegreiflichkeit appellirt; so hat sich in dieser Consequenz die Falschheit seiner Principien verrathen. Wir können daher in dieser Unbegreiflichkeit nicht „des Glaubens liebstes Kind", sondern nur den Bankerott der Principien erblicken, ein testimonium paupertatis der Philosophie. Daher stellen wir an unsere Gegner wohl billig die Zumuthung, vor der Unbegreiflichkeit nicht anbetend stehen zu bleiben, sondern zurück zu sehen und nochmal die Principien zu untersuchen, die sie an's Unbegreifliche geführt. Ist ihre Demuth in der That so groß, als sie vorgeben, warum halten sie dennoch, so oft der Widerspruch zwischen ihrer menschlichen Weisheit und der göttlichen Wahrheit zu Tage tritt, an jener fest? warum rufen Sie nur aus: unbegreiflich! und bekennen nicht lieber, daß sie geirrt haben, und also nach einem andern Grund- und Ecksteine sich umsehen müssen, als worauf sie ihr speculatives Gebäude aufgeführt, und nach einem andern Richtmaße, als das sie bisher angelegt haben? Oder treiben sie nur Philosophie, um die Nutzlosigkeit derselben herauszustellen, und mit Pascal ausrufen zu können: Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher??

Dennoch würdest Du, mein Freund, irren, wenn Du meintest, Rott. beschließe seine Arbeit mit der Aufgebung der philosophischen Forschung und mit der demüthigen Anbetung des unbegreiflichen Mysteriums der Incarnation. Es war dies nur eine Hinterthüre, die er sich eröffnete um den Widersprüchen zu entfliehen. Im letzten Paragraphe seiner Dissertation will er seine Arbeit krönen durch Aufstellung der besten unter allen von den Vätern und Theologen gegebenen Definitionen der Person. Diese, sagt er, liege vor in der Definition des Boethius: personam esse rationalis naturae individuam substantiam *). Und was bestimmt den sel. R. zur Annahme dieser Definition? Die Gründe des Boethius selber. Dieser sage: die Person unterliege der Natur, und komme nicht neben der Natur vor. Die Naturen aber seien zu unterscheiden als Substanzen und Accidenzien; letzteren komme das Personsein nicht zu. Die Substanzen aber seien theils leblose, theils belebte; und diese wieder theils sinnlose, theils sinnbegabte, aber vernunftlose. Alle diese seien keine Personen. Es blieben also nur die vernünftigen Substanzen übrig, welche, wie die andern Substanzen, entweder allgemeine

*) Diese Definition macht es allerdings möglich, eine ähnliche Vermischung oder transsubstantiatio im Gebiete der persona Christi vorzunehmen, wie die Monophysiten im Gebiete der natura; ja auch die menschliche individuelle Natur ist durch diese Definition gefährdet. Und aller Eifer für eine vom Sohn Gottes unterschieden bleibende menschliche Natur kann dieser keine Selbstständigkeit mehr bewahren: sie subsistirt nur im Logos. „Die geistige menschliche Natur (sagt Boethius) ist der des Sohnes einverleibt, und so ist sie nicht Person.“

(universales) oder besondere (particulares) seien. Aber nur in den besonderen oder einzelnen Substanzen, in den Individuen komme die Person vor. „Quo circa, si persona in solis substantiis est, atque his rationalibus, substantiaque omnis natura est, nec in universalibus, sed in individuis constat, reperta personae est igitur definitio: Persona est naturae rationalis individua substantia.“ S. 91 f.

Warum aber, so fragt Rott., hat Boethius nicht kürzer gesagt: rationalis individua substantia? Warum hat er das Wort naturae hinzugefügt? Weil es einen doppelten Begriff der Substanz gebe, nämlich einen von der substantia, quae dicitur prima, und einen anderen von der substantia secunda. Die substantia secunda bezeichne die Arten und Gattungen, sei also von der natura, wenn die Accidenzien ausgeschlossen werden, nicht verschieden, die subst. prima aber sei eine res, die von anderen getrennt und für sich existire und sich selbst und ihre Natur trage und stütze, daher nothwendig einzeln und individuell sei, und den Gegensatz zum Universalen bilde. Deßhalb sage Boethius und müsse sagen: die Person sei die substantia individua, um nämlich die prima substantia zu bezeichnen. Und er sage: sie sei „rationalis naturae“ substantia individua, um auszudrücken: die vernünftige Natur sei gleichsam die Materie, die durch Hinzutritt der singulären Existenz, als der Form, zur individuellen Substanz oder zur Person werde. (Dixit vero: rationalis naturae individua substantia, ut significaret substantiam individuam, quae per-

sona sit, naturae rationalis esse suppositam, vel naturam rationalem esse quasi materiam, ad quam singulari existentia tanquam forma accedente fiat substantia individua sive persona). Ohne den Zusatz „naturae" würde er nämlich wohl das Wesen oder die Qualität der Person oder der individuellen Substanz angegeben, aber die individuelle Substanz selber, wie sie beschaffen sei, d. h. wie sie sich zur Natur verhalte, nicht deutlich genug ausgedrückt haben. (Fac vero personam praedicasset rationalem individuamque substantiam, personae vel substantiae individuae naturam quidem seu proprietatem indicasset, sed substantiam individuam ipsam, qualis sit et quomodo ad naturam referatur, non satis dilucide expressisset.)

Was heißt dies anders als: ohne den Zusatz „naturae" würde das Verhältniß der individuellen Substanz (oder der Person) zur allgemeinen Substanz (zum genus, zur Gattung) nicht mitausgedrückt, die individuelle Substanz nicht als Individualisation der allgemeinen Substanz, als substantia individuata *) bezeichnet sein?

Das dies der Sinn obiger Worte sei, das geht unzweideutig aus R.'s weiteren Aeußerungen hervor. Nachdem er nämlich die angeführte Definition des Boethius als die beste (optimam) gerühmt hat, vergleicht er mit ihr die in den vorhergehenden Para-

---

*) Vergl. pag. 33: personam esse . . . communem speciei naturam individuatam. Pag. 33. 3): Persoua . . . in humana natura significat has carnes, haec ossa et hanc animam, quae sunt praecipue individuantia hominem. Eben so pag. 45, wo von den proprietates, quas individuantes vocant, die Rede.

graphen aufgeführten Definitionen und sagt: „Person ist, wie wir wiederholt bemerkt haben, ein concreter oder zusammengesetzter Begriff; zusammengesetzt nämlich aus dem Begriffe der vernünftigen Natur und der vollkommenen Daseinsweise; doch nicht in gleicher Weise, die Natur nämlich berührt sie indirect, die vollkommene Daseinsweise direct. Nun bezeichnet aber gerade die Definition des Boethius die Person als eine concrete Sache, welche aus der vernünftigen Natur und der vollkommenen Daseinsweise gleichsam zusammenwächst, und zwar diese direct, jene indirect. Denn diese Natur nimmt in seiner Definition gleichsam einen untergeordneten und entfernteren Platz ein, damit einleuchte, daß sie zwar zur Person gehöre, aber doch nicht das eigenthümlich und zunächst sie Constituirende sei; während die vollkommene Daseinsweise, welche zunächst und eigenthümlich die Person ausmacht, weil sie in der individuell existirenden Substanz selber besteht (quum in ipsa individua subsistentia positus sit), so ausgedrückt ist, daß auf der Stelle in die Augen springt, daß sie näher zur Person gehöre als die Natur." S. 93. — —

So hätte denn Günther umsonst den Kampf der Idee mit dem Begriffe zeitlebens gekämpft und siegreich bestanden! Ueber seinem Haupte schlagen wieder die Wasser der alten Sündfluth zusammen, um von Neuem und ärger als früher den Weinberg der Kirche zu überschwemmen und zu verwüsten. N. wenigstens hat sein Möglichstes gethan, um alle Anpflanzungen einer christlichen Philosophie in der alten Schule auszureißen, damit die Aussaat, welche die heidnischen Philosophen und insbesondere der größte unter ihnen, Aristoteles

in dieselbe hineingeworfen, zum vollen ungehinderten Wachsthume gelange. Wenn das wirklich gelänge, so würde mit dem Verluste der Idee der Person und (was davon unzertrennlich ist) mit dem Verluste der Schöpfungsidee auch alle Spur einer christlichen Speculation verloren gehen. Es würde sich erfüllen, was Görres sagt: „Jede andere Voraussetzung (als die der christlichen Erlösungsthat zu Grunde liegende) führt zuletzt in ihrem innersten Grunde zu einem dreifachen Mißklang: All und Jedes ist Gott, Gott ist All nnd Jedes, Gott ist nicht; die dreifache Grunddissonanz geht nun durch alles Seiende, setzt es in Widerspruch mit sich selber, und Alles löst in der allgemeinen Disharmonie sich auf." (A. a O. S. 83.)

Oder ist es eine zu harte Rede? Hat Rott. nicht schließlich alle ideellen Momente, die noch in den Definitionen der Väter und Theologen von der Person vorkommen, fortgeschafft, und nur die rein begrifflichen beibehalten? Bekämpft er nicht eben darum (S. 94) die Definition des Victoriners Richard, der die Bestimmung des Individuellen in dieselbe nicht aufgenommen wissen will, und sagt: Persona est rationalis naturae incommunicabilis existentia? Oder — welche sind denn die im Begriffe liegenden gegensätzlichen Momente? Nicht die des Allgemeinen und des Besondern? Und sind nicht gerade diese es und ausschließlich, die nach Rott. in der Person sich zur Einheit vermitteln? Wie ferner im abstract gedachten Sein (in der natura des Boethius) das Moment des Allgemeinen das zunächst Entgegenspringende ist, so im concreten Sein das Moment des Besonderen (particulare, singulare, individuum); deßhalb muß

in der Definition der Person, als eines „concreten oder zusammengesetzten Begriffs", das Moment der Individualität (die subsistentia individua als der perfectus existendi modus) zunächst ausgesprochen werden; es darf aber auch das entferntere Moment des Allgemeinen (die natura rationalis) nicht ausgelassen werden, weil sonst das „Verhältniß" der individuellen Subsistenz (oder der Person) zur (allgemeinen) „Natur", nämlich: die Individualisation derselben mittelst Besonderung (partieller Emanation) zu sein, nicht bezeichnet wäre. Und so wird denn die Person definirt als die individuelle Bestimmtheit der allgemeinen Natur des Geistes. Damit aber hat Rott. aus den verschiedenen Definitionen der alten Schule diejenige als die beste herausgegriffen, in welcher der Begriff zur vollesten Herrschaft gelangt ist.

Zwei ideelle Rückstände scheinen jedoch noch geblieben zu sein, nämlich in den beiden Worten rationalis und substantia (sive subsistentia). Aber das ist eben nur Schein. Durch die Verbindung nämlich des Vernünftigen mit der Allgemeinheit der Natur kann nur bezeichnet werden, daß die Vernunft die ἐνέργεια der allgemeinen Natur sei, und daß eben darum auf der höchsten Stufe der Besonderung oder in der höchst individuellen Gestaltung, als der vollkommensten Daseinsform des allgemeinen Seins, die Vernünftigkeit als Blüthenkrone hervorbreche. Und durch die Verbindung der Subsistenz (substantia) mit der Individualität kann nur ausgedrückt werden: daß die allgemeine Natur in ihrer individuellsten Concretion (oder als Mensch) zu jener Höhe und Tiefe der Innerlichkeit gelange, daß sie sich als Substanz

aus ihren Accidenzien zurücknehme, d. i. selbstbewußt und frei werde. Und so ist denn der Rest der ideellen Momente glücklich von den Momenten des Begriffs, wie weiland Jonas vom Meeresungeheuer verschluckt worden; das Ansich des Geistes ist in die allgemeine Natur hineingeschoben, um in den höchsten Individuen derselben zum Fürsichsein zu erwachen; der leidige Dualismus von Geist und Natur ist überwunden: der Geist ist selber Natur geworden, um in den menschlichen Individuen das Auferstehungsfest seiner Entpuppung, seine Personification feiern zu können; denn Person ist: die zur vollkommensten, d. i. zur individuellen Daseinsform besonderte allgemeine Vernunft oder vernünftige Natur (persona est naturae rationalis individua substantia) *).

Was soll ich noch viele Worte machen? Diese Definition unterscheidet sich wesentlich nicht von der Grundansicht Hillebrands: „Das Wesen der Persönlichkeit sei die Bestimmtheit

*) Freilich — ob das möglich sei; ob es möglich sei, daß eine (allgemeine) Natur, d. i. ein Sein, welches den Stempel der Allgemeinheit sich dadurch aufdrückt, daß es sich besondert (was ohne substanzielle Theilgegensätzlichkeit nicht geschehen kann), auf der höchsten Stufe der Besonderung, in den seelischen Individuen, als principium actionum integrum, als subsistentia (ὑπόστασις) sich verwirkliche, oder selbstbewußte und freie Person werde; ob es also möglich sei, daß ein Allgemeines zugleich wesentlich Vernunft (natura rationalis) sei, um in individuellen Existenzen den persönlichen Lichtfunken der Vernünftigkeit und Freiheit herauszuschlagen zu können? — das ist eine andere Frage. Günther ist in seinen Schriften so wenig die Antwort, als die Begründung der Antwort schuldig geblieben

des subjectiv-allgemeinen Selbstes oder die subjective Innerlichkeit des Individuums." Und dazu mag man vergleichen Juste-Milieus S. 339 ff.

Wenn somit Prof. Martin durch seine anpreisende Bevorwortung das opus posthumum Rott.'s, die durch die neue Schule gebrochene Herrschaft des Begriffs in der katholischen Theologie wieder herstellen will; so stimme ich in Balzers „Ceterum censeo semipantheismum in scholis catholicis esse delendum" mit den Worten ein: Der unchristlichen Begriffswirthschaft in den katholischen Schulen muß endlich ein Ende gemacht werden.

Die Anerkennung aber kann ich dem sel. Rott. nicht versagen, daß es die unerbittliche Macht der logischen Consequenz gewesen sei welche ihn dazu hindrängte, seine Abhandlung „de personae apud patres theologosque notione" mit der Definition des Boethius zu beschließen. In dieser Definition hat der aristotelisch-begriffliche Stand- und Ausgangspunkt der alten Schule seinen treuen Ausdruck gefunden; die ideellen Momente, welche, in Folge der christlichen Lehre von der qualitativen Verschiedenheit des Geistes (in seiner unmittelbaren Geschöpflichkeit) sowohl von der Natur als von Gott, in die Definitionen vieler Väter und Theologen hineingekommen, sind in der Definition des Boethius ausgeschieden. Es liefert daher auch Rott.'s Schrift einen Beitrag zur Kenntniß des Hebels, welchen die Väter und Theologen angesetzt haben, um die Momente des Personbegriffs zu erheben.

Der Gegensatz nämlich des Allgemeinen und Besonderen (universale et particulare, commune et singulare, natura et individuum, *κοινὸν καὶ ἴδιον, μερικόν, ἄτομον*) kommt

fast durchweg in den alten Definitionen der Person vor, ist wenigstens bei keinem der älteren gänzlich verdrängt durch den Gegensatz des unbestimmten (aber bestimmungsfähigen) und des also bestimmten Princips, daß dasselbe sich aus den Momenten seiner Bestimmtheit als ungebrochene (nngetheilte und untheilbare, und insofern auch unmittheilbare, incommunicabilis) Monas zurücknimmt; somit als selbstständiges Princip von Kräften, als freie Ursache von Wirkungen sich bethätigt. Und wenn dieser Gegensatz doch schon früh in der Schule hervorbricht und sich geltend macht, so wird er immer wieder verwischt durch die Verwechselung der apriorischen Unbestimmtheit des Seins mit der Allgemeinheit des Erscheinens, und der erscheinenden Bestimmtheit mit der Besonderheit der Existenz.

So sagt (um nur auf einiger Väter Aussprüche zurückzukommen) Basilius, der mit seinem Bruder Gregor von Nyssa zwischen essentia und persona ganz richtig als zwischen dem τὸ τι εἶναι und dem τὸ πῶς εἶναι unterscheidet, doch auch: ὃν ἔχει λόγον τὸ κοινὸν πρὸς τὸ ἴδιον, τοῦτον ἔχει ἡ οὐσία πρὸς τὴν ὑπόστασιν; und: Οὐσία καὶ ὑπόστασις ταύτην ἔχει τὴν διαφορὰν, ἣν ἔχει τὸ κοινὸν πρὸς τὸ καθ' ἕκαστον, οἷον ὡς ἔχει τὸ ζῶον πρὸς τὸν δεῖνα ανθρωπον; und: Ἕκαστος γὰρ ἡμῶν καὶ τῷ κοινῷ τῆς οὐσίας λόγῳ τοῦ εἶναι μετέχει, καὶ τοῖς περὶ αὐτόν ἰδιώμασιν ὁ δεῖνα ἐστι καὶ ὁ δεῖνα; und ideelle und begriffliche Bestimmungen verbindend: Qui Paulum dixit, ostendit in re hoc nomine significata subsistentem naturam (ὑφεστῶσαν τὴν φύσιν). Hoc igitur hypostasis est non indefinita essentiae notio, quae ob communitatem rei significatae

nullam sedem reperit (μηδεμίαν . . . στάσιν εὑρίσκουσα), sed quae, quod commune in aliqua re et incircumscriptum est, per conspicuas proprietates (διὰ τῶν ἐπιφαινομένων ἰδιωμάτων) restringit ac circumscribit. Eben so hören wir in Anwendung auf die Trinität einerseits: Διὰ τοῦτο οὐσίαν μὲν μίαν ἐπὶ τῆς θεότητος ὁμολογοῦμεν, ὥστε τὸν τοῦ εἶναι λόγον μὴ διαφόρως ἀποδιδόναι. ὑπόστασιν δε ἰδιάζουσαν, ἵν' ἀσύγχυτος ἡμῖν καὶ τετρανωμένη ἡ περὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ἔννοια ἐνυπάρχῃ; andererseits: Non enim satis est, personarum numerare differentias, sed unamquamque personam in vera hypostasi existere fatendum est; und sogar: Prava illa est blasphemia eorum, qui commiscere omnia conantur dicuntque, Patrem et Filium et Spiritum s. unum esse subjectum (ἓν τὸ ὑποκείμενον) atque rei uni nomina diversa subscribi.

Theodoret schreibt: Κατὰ δέ γε τὴν τῶν πατέρων διδασκαλίαν, ἣν ἔχει διαφορὰν τὸ κοινὸν ὑπὲρ τὸ ἴδιον, ἢ τὸ γένος ὑπὲρ τὸ εἶδος ἢ το ἄτομον, ταύτην ἡ οὐσία πρὸς τὴν ὑπόστασιν ἔχει.

Dem Johannes Damascenus, welcher deßhalb von Bedeutung ist, weil er in der Mitte des achten Jahrhunderts die Lehre der früheren Väter zusammenstellt, ohne von dem Seinigen etwas hinzuzuthun, ist die Hypostase das Einzelne (er nennt es ἰδικὸν, μερικὸν, auch ἄτομον,) welchem das Gemeinsame (κοινὸν) gegenübersteht, aber nicht so gegenübersteht, daß es nicht in ihm wäre; ja nicht etwa einen Theil des allgemeinen Wesens hat das Einzelne in sich, sondern das Ganze. Deßhalb sagt er:

φυσις μὲν οὖν ἐστι, κατὰ τοὺς ἁγίους εἰπεῖν πατέρας τὸ κοινὸν καὶ ἀόριστον . . . ὑπόστασις δὲ τὸ μερικόν; und bezeichnet die Person als das Allgemeine (welches er auch οὐσία und εἶδος nennt) in Verbindung mit dem Eigenthümlichen (das er auch das Accidenzielle nennt).

Anselmus: . . . personam designamus, quae cum natura collectionem habet proprietatum, quibus homo communis fit singulus et ab aliis singulis distinguitur.

Petrus Lombardus, von Boethius abweichend: Persona est substantia rationalis individuae naturae.

Aehnlich Richard von St. Victor, welcher nahe daran war, den richtigen Personbegriff zu entdecken, als er sagte: Es gibt eine individuelle Substanzialität und es gibt eine allgemeine Substanzialität; die letztere ist mittheilbar, gehört Mehreren zu, die erstere ist unmittheilbar, gehört nur Einem zu. Aber die Bestimmung der in ihrer Untheilbarkeit unmittheilbaren Substanz als einer individuellen mußte seinen Blick trüben. — „Auch darf in dem ganzen Vorgange der in der Wissenschaft so mächtige Einfluß der Sprache nicht übersehen werden. Das griechische Wort hypostasis heißt eigentlich subsistentia, und kann offenbar nur auf abgeleitete Weise mit Person übersetzt werden; insofern nämlich die persönlichen Wesen vorzugsweise als Lebensprincipe in sich subsistiren, d. h. nicht als theilweise Emanationen einer anderen Substanz, in und mit welcher sie allein bestehen. — Wie lange jenes griechische Wort seine Herrschaft in dem durch die Uebersetzung acquirirten Sinne behauptete, beweist eine

Stelle aus Hugo von St. Victor, der den Einwurf: Si filius Dei assumpsit animam, assumpsit et personam, quia anima est substantia rationalis et natura individua (subsistens per se) auf folgende Weise widerlegt: Hoc utique consequens fuisset, si prius fuisset anima Christi; quam assumeretur. Sed ideo non assumpsit personam, quia non erat persona, quod assumpsit. Animam nempe creando assumpsit et assumendo creavit. Petavius de incarn. V. 7. 8. Man sucht aber in Petavius umsonst eine Antwort auf die nicht zu umgehende Frage: Ob die noch unpersönliche Seele bei der ursprünglichen Annahme, auch eine unpersönliche nach dieser immerdar geblieben sei?" Vorsch. II. S. 284 f.

Der h. Thomas sagt: Persona in quacunque natura significat id, quod est distinctum in natura illa, sicut in humana natura significat has carnes, haec ossa et hanc animam, quae sunt praecipua individuantia hominem; und: Omne individuum rationalis naturae dicitur persona; auch: Persona in communi significat substantiam individuam rationalis naturae. Individuum autem est, quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum. I. 9. 29. art. 4.

Duns Scotus erhebt sich zwar kühn gegen Aristoteles und die gangbaren Autoritäten seiner Zeit. Aber es gelingt ihm nicht, die eigene Autorität des Geistes ausfindig, und hiermit der Begriffsphilosophie ein Ende zu machen. Da nämlich der menschliche Geist ihm zwar einen Inhalt hat, dieser aber nach der nominalistischen Anschauung nicht eigentlich der seinige, sondern der formale der

Dinge ist, so konnte Scotus dem Selbstbewußtsein keine besondere Bedeutung beilegen. Anderseits drängt ihn seine entschiedene praktisch-ethische Richtung auf die Seite des Willens, welcher der Beweger der Seele sei, dem Alles gehorche*). Und so kommt er dazu, zwischen Individuum und Person, die er als die incommunicabilis existentia definirt, zu unterscheiden, und zu sagen: die Individuation sei noch nicht die Personirung, wohl aber die Voraussetzung derselben. Was die Person ausmache, sei die Negation der Abhängigkeit von einer äußeren Person, welche Negation aber in einer Affirmation, in einer entitas positiva gründe. — Scotus erkennt nicht, daß eine Abhängigkeit der Person von Außen so gewiß vorhanden sein muß, als der Geist ein relatives Sein ist; daß aber diese Abhängigkeit nur die A- und Perseität, nicht aber die freie Selbstbestimmung negire. Er erkennt nicht, daß und warum der Geist sich nur mittelst doppelter Negation affirmiren könne; und daß die von dieser Negation vorausgesetzte Affirmation (die entitas positiva) in der Position von Seite Gottes, in dem durch den Schöpfungsact gesetzten Sein des Geistes liege. Er erkennt nicht, daß in eben dieser positiven Entität, im Ansich des Geistes, jenes ἄτομος liege, welches in seiner Differenzirung der Theilung widerstrebt, und als ein incommunicabile sich erweist. Und er erkennt das Alles nicht, weil er die qualitative und quantitative Selbstbezeugung des Geistes im Selbstbewußtsein nicht zu würdigen weiß. Und eben darum gelingt es auch ihm nicht, der begrifflichen Definition der Person sich zu entwinden.

*) Vgl. Trebisch am a. O S. 102.

Diese Definition der Person, diese mißlungene Unterscheidung derselben von dem Individuum, diese Richterkenntniß des rationale, dieses Mißverständniß des incommunicabile des Geistes, so wie die davon unzertrennliche falsche Bestimmung des Dualismus von Geist und Natur, und der Synthesis beider in der Person des Menschen — machten die richtige wissenschaftliche Feststellung der Union der beiden Naturen in Christo unmöglich. Die betreffenden Väter und Theologen wurden, wenn sie, worauf es vor Allem ankam, das Zerreißen der Einheit der Person Christi (von welcher unsere Erlösung bedingt ist) verhüten wollten, dazu fortgedrängt, die Persönlichkeit seiner menschlichen Natur zu negiren; und sie wurden um so unerbittlicher dazu fortgedrängt, je mehr die aristotelisch-begriffliche Definition der Person zur vollen Durchbildung kam. Es mußte dieses daher auch in der Scholastik bestimmter und auffälliger geschehen, als es von den früheren Theologen und von den Vätern geschehen war*). „Die Menschheit Christi galt durch alle

---

*) So bemüht sich Joh. Damascenus, welcher die Resultate der früheren christologischen Kämpfe zusammen-, und mit den erprobtesten Gründen der Väter feststellt, und dessen im 12. Jahrh. unter Papst Eugen III. in's Lateinische übersetztes Werk περὶ ὀρθοδόξου πίστεως dem Petrus Lombardus vorlag, — er bemüht sich, zwei bleibende Willensvermögen (die auch beide zur Actualität kommen) zu statuiren; und doch sagt er: der Logos selbst sei zur Hypostase der Menschheit geworden, meinend, „es sei nicht nöthig, daß jede der vereinten Naturen eine eigene Hypostase habe"; und macht somit die ἐνυποστασία des Menschen im Logos, die Formirung des Menschen durch den Logos, zu einer ἀνυποστασία. Wenn nun aber nach seiner Ansicht die menschliche Hypostase durch die individuellen menschlichen Accidenzien gebildet

Epochen der Scholastik hindurch nie als Etwas sui iuris (um mich des alten Ausdrucks zu bedienen), und zwar nicht blos im objectiv-realen Sinne (wo jener Ausdruck allerdings volle Geltung hat, da

---

wird, die zur allgemeinen Menschennatur hinzukommen, wie kann dann der Logos die individuelle menschliche Natur (einen einzelnen menschlichen Leib und eine einzelne Seele) angenommen haben, und nicht vielmehr das allgemeine Menschenwesen?? So bekennt er ferner, daß der Wille einen Wollenden, ein wollendes Subject voraussetze; und doch ist ihm das wollende Subject in Christus nur Eines, der Logos; er hebt also im Grunde den menschlichen Willen auf. Die menschliche Natur, subject- (oder selbst- und princip-) los, wird zum bloßen Organ für das Subject oder Selbst, das sie im Logos gefunden. Sonach sehen wir, wie er die selbst- und vollständige Menschheit, die er vertheidigt, dadurch einbüßt, daß er die Einheit der Person Christi in der (die menschliche Hypostase ausschließenden) Hypostase des Logos gewinnen will; und letzteres will er, weil er die menschliche Person nicht richtig bestimmt hat. Wenn er aber dieser Consequenz sich dadurch zu entziehen sucht, daß er bemerkt: der Wille gehöre zur menschlichen Natur und nicht zur Person, weil das Wollen der menschlichen Gattung charakteristisch sei; so entkräftet sich dieses Argument dadurch, daß man mit gleichem Rechte sagen kann: die Persönlichkeit sei etwas dem Menschenwesen Charakteristisches. In Wahrheit aber läßt sich die Person so wenig als der Wille von der menschlichen Natur trennen: sie ist die Bestimmtheit derselben, als Verwirklichung ihrer immanenten Bestimmung. Anderseits aber gibt der Damascener in seiner Lehre von der περιχώρησις und dem τρόπος ἀντιδόσεως, das in der Lehre von der ὑπόστασις der menschlichen Natur Geraubte wieder unwillkürlich zurück. Wenn er endlich sagt: die menschliche Natur habe nicht vor der Union existirt, sie komme nur durch den Logos zu Stande, einzig in ihm urstände sie, und darum sei der Logos ihre Hypostase; so ist zu erwiedern: daß die menschliche Natur durch den Logos gerade als eine hypostatische zu Stande (zum

die Menschheit Christi die ursprüngliche Bestimmung hatte: nicht für sich, sondern für den Logos Gottes zu sein), sondern auch im subjectiv-ethischen Sinne. — In dem großen Tilgungsprozesse

---

selbstständigen Bestande) kommen muß, wenn sie ein bestimmter Mensch sein soll. Kurz: die Zweiheit der wollenden Naturen in Christo läßt sich nicht affirmiren, und zugleich das menschliche Subject negiren.

Von demselben Personbegriffe aus kommt Alcuin, der mit Recht gegen die Adoptianer darauf besteht, daß Christus (die Menschheit mitbegriffen) der Eine untheilbare Sohn Gottes sei, ebenfalls dazu, kein anderes Subject als Träger der Prädicate anzuerkennen, als den Logos. Wie stimmt aber zu dieser Tilgung der persona humana der Ausspruch: nec homo a natura humanitatis recessit ut non esset homo, sed natura humanitatis proprietatem naturae servavit? Denn, wenn die Person als die res concreta bezeichnet wird, welche aus der Natur und ihren Proprietäten individuell zusammenwächst, so bleibt, wenn die Person wegfällt, nichts als die res abstracta, die Natur (ohne ihre Proprietäten) übrig, die sofort auf den Logos als suppositum (ὑπόστασις) zu stehen kommt, um durch diesen individuell bestimmt zu werden, zugleich aber aufzuhören, eigentliche substantia zu sein.

Unter derselben anthropologischen Voraussetzung lehrt Petrus Lombardus: Die Person des Logos habe des Menschen Natur sich angeeignet; eine menschliche Person aber habe er nicht angenommen; denn Leib und Seele wurden erst in dem Momente mit einander geeinigt, in welchem sie mit dem Worte geeinigt wurden, und darum wurde die göttliche Person zur Person des Menschen; die menschliche Natur, wie sie stets mit dem Logos verbunden sei, so bestehe (hypostasire) sie auch nur in ihm. Ganz richtig! wenn der Logos eben so das unmittelbare Lebensprincip des Menschen Jesu sein kann, wie man vorgibt, daß der Geist das unmittelbare Lebensprincip des Leibes sei; und wenn man meint, bei dieser Ansicht doch noch die wesentliche Verschiedenheit wie von Geist und Natur, so von Gottheit und Mensch-

der Urschuld gab die Menschheit nur den endlichen Stoff (finita materia), so wie die Gottheit allein die unendliche Form (pretium infinitum) her. Kurz Subsistenz und Persönlichkeit findet

heit festhalten zu können. — Die Lehre der h. Schrift, daß Christus an Alter, Weisheit und Gnade bei Gott und den Menschen zugenommen habe, muß sofort der Lombarde bei seiner Selbstlosigkeit der menschlichen Natur (die bei ihm zu einem gewissen Nihilianismus führte, daß nämlich Gott durch die Menschwerdung nichts geworden, welcher auf dem Lateranensischen Concil vom J. 1179 verdammt wurde) also auslegen: daß Jesus von der Empfängniß an voll Gnade und Weisheit gewesen, und daß er daher nicht in sich, sondern nur in Anderen an Gnade und Weisheit zugenommen, indem er den Altersstufen gemäß die Gnade und Weisheit, welche in ihm war, mehr offenbarte und dadurch zum Preise Gottes aufforderte. Um endlich alle Hindernisse zu beseitigen, die dem ursprünglichen Wissen des Menschensohns um seine göttliche Persönlichkeit im Wege stehen, mußte man dem Embrio im Leibe Mariens eine ursprüngliche Ausbildung und organische Vollendung vindiciren. Vgl. Trebisch l. c. S. 154.

Thomas, der Aristoteles der Scholastik, mußte lehren: die menschliche Natur in Christo ist für sich unpersönlich (non per se subsistens), und nur im Logos persönlich; in der angenommenen Natur gibt es kein anderes Subject, als die assumirende Person. Erklärend fügt er hinzu: „Der Act der Menschwerdung habe den naturgemäßen Trieb der menschlichen Natur zur Persönlichkeit fistirt, und durch die göttliche Person gebunden und ersetzt (persona divina sua unione impedivit, ne humana natura propriam personalitatem haberet). Der Logos ist ihm daher in der Art das personbildende Princip, daß er, was sonst der Materie als principium individuationis zugeschrieben wird, durch seine (ein Individuum aus dem menschlichen Stoffe bildende) ausscheidende und zusammenhaltende Kraft bewirkt.“ Kann denn aber die menschliche Natur sich ihre Persönlichkeit wie einen

man unter dem gemeinschaftlichen Ausdrucke Hypostasie oder Subsistenz überall und immer confundirt, d. h. die Persönlichkeit als wesentliche Form einer freien Intelligenz ging auf in der

---

Handschuh ausziehen, und dafür eine qualitativ andere Persönlichkeit als neue Bedeckung anziehen lassen? Kann sie noch diese bestimmte Natur bleiben, wenn ihre Bestimmtheit, die eben in ihrer eigenthümlichen Persönlichkeit besteht, verloren geht? — Und wie harmonirt mit dieser Lehre des h. Thomas die andere Lehre: daß Christus einen menschlichen Willen habe, der kein bloßes Instrument sei, denn (sagt er) die menschliche Natur wurde durch eigenen Willen, nicht durch zwingende Nothwendigkeit bewegt. Aber freilich — wenn er auch Christo einen freien Willen (liberum arbitrium) und ein Wahlvermögen läßt, so doch nicht eine eigentlich freie Entscheidung aus sich, sondern nur ein mit sich zu Rathe Gehen, ein discursives Denken; eigentlich bewegt Gott den menschlichen Willen als eine secundäre Causalität, und wirkt eigentlich in letzter Beziehung allein. Das war consequent.

Schwerer mußte es dem Nominalisten Duns Scotus fallen, di menschliche Persönlichkeit in Christus daran zu geben. Denn nach ihm wohnt jeder Natur, die Person werden kann (naturae personabili), die „aptitudinale Unabhängigkeit" bei. Da er aber die Unabhängigkeit nach Außen nicht in der inneren Unabhängigkeit (des Subjects in Beziehung auf seine eigene Objectivität), nicht im Selbstbewußtsein begründete, so konnte er der Creatur auch eine aptitudo obedientiae in Beziehung auf Gott beilegen, vermöge deren sie in eine solche actuale Abhängigkeit vom Worte tritt, daß sie durch die und in der Persönlichkeit, von der sie abhängt, persönlich wird. Der Creatur, sagt er, widerstreitet es nicht, daß ihr die Person mitgetheilt werde, weil sie nämlich wesentlich auch die potentia obedientialis hat.

Auch statuirt er für die Möglichkeit der Union eine Empfänglichkeit (capacitas) des creatürlichen Geistes, die er darin begründet findet, daß das menschliche Wesen im Unendlichen seine Ergänzung (seine Sättigung und Ruhe) suche. Aber ohne die wahre Creations-

Subsistenz, als in der ausschließlichen objectiven Gehörigkeit der Menschheit für den Logos Gottes in Christo, d. h. jene ward von dieser im Denken noch nicht unterschieden. Zugleich aber galt doch der so aufgefaßte Gottmensch immer als das sittliche Ideal, als das Haupt in dem Geschlechte für das Geschlecht. — Unter diesen Voraussetzungen ist es nun klar, daß von den Gliedern des mystischen Leibes Christi consequent nicht postulirt werden kann, was von dem Haupte selber nie prädicirt worden war. Ich sage: consequent; denn auf inconsequente Weise straft das vielseitige Leben (die Praxis) gewöhnlich jede einseitige Theorie Lügen; d. h. das Leben meistert consequent die Schule so lange, bis es in der Wis-

---

idee, wie er war, konnte er diese unendliche Empfänglichkeit nur begrifflich auffassen, und mußte bis zur Behauptung kommen: daß alle Menschen die Empfänglichkeit für die Gottmenschheit hätten, daß alle, wenn sie ihre Freiheit recht gebrauchten, zu Gottmenschen werden könnten. Dieses „wenn" führt uns wieder darauf, daß Scotus die potentia obedientialis doch nicht ohne freie Activität, und das Bestimmtwerden der menschlichen Seele durch den Logos in Christo als ein Bestimmtwerden durch sich selbst zu wachsender Empfänglichkeit für Gott denkt, — daß ihm also doch die menschliche Natur nicht ohne selbstige Persönlichkeit ist. Zum wenigsten scheint die mögliche Persönlichkeit, die er für die Menschheit Christi behauptet, doch nicht so ganz latent zu bleiben.

Kurz: man sieht im Ganzen das Streben, der Menschheit Christi mehr als ein subject- oder selbstloses Wesen zu retten; aber die begriffliche Grundlage, auf welcher die Nominalisten so gut (oder wenn man lieber will: noch mehr) als die Realisten standen, spottet alles Scharfsinns, der sich den logischen Consequenzen entziehen will. Da hilft nur eine Radicalreform der Philosophie.

senschaft sein gelungenes Contrefait erblickt.“ Januskövfe S. 384 f.

Es stehen daher die nicht seltenen Aussprüche, in welchen die Menschheit Christi doch als eine persönliche bezeichnet wird, nicht in Einklang zu dem anthropologischen Standpunkte; legen aber eben darum ein um so stärkeres Zeugniß dafür ab, zu welcher Annahme der unbefangene christliche Glaube hindrängt. Nicht zu übersehen ist auch: daß jene Negation der Persönlichkeit der menschlichen Natur in Christo zunächst nur den auf falschem anthropologischen Standpunkte gewonnenen und festgestellten Begriff der Person trifft, keineswegs aber die wahre und eigentliche Persönlichkeit, für welche Günther einsteht.

Die Kirche aber konnte und durfte das Wort „Person“ zur Bezeichnung der Vollkommenheit der Menschheit Christi so lange nicht gebrauchen, als die Schule dieses Wort in einem Sinne nahm, wonach sie die Lehre von der Persönlichkeit einer jeden der beiden Naturen Christi also hätte auslegen müssen, daß die Einheit der Person zerrissen worden wäre. Diese Einheit der Person des Gottmenschen aber mußte vor allem Andern geschützt werden, denn ohne sie gibt es keine wahre, eigentliche Menschwerdung Gottes, und ohne diese keine Erlösung.

Wenn aber die Kirche in ihren dogmatischen Bestimmungen nicht das Wort „persönlich“ von der menschlichen Natur Christi prädicirt hat, und aus dem angeführten Grunde nicht prädiciren durfte; so hat sie, wie wir nachgewiesen, um so sorgfältiger alle die einzelnen Momente festgestellt, in welchen die menschliche Persön-

lichkeit Christi gegeben ist. Und so steht das Dogma allerdings für diese Persönlichkeit ein.

Aus allem bisher Gesagten aber ergibt sich: was heute die Hauptaufgabe der christlichen Speculation sei. Den Vätern und katholischen Theologen, auch den Scholastikern wohnte der ernstliche Wille bei, den Theopantismus aus der Wissenschaft auszuscheiden, und die Geschöpflichkeit der Welt in allen ihren Factoren, den antithetischen, Geist und Natur, und dem synthetischen, Mensch, festzustellen. Aber der wissenschaftliche Boden, auf dem sie standen, machte es ihnen unmöglich, das Ziel, welches sie sich vorgesteckt, auch zu erreichen. Die alte Schule hat den Theopantismus principiell nicht überwunden, weil sie den Kampf nicht auf das rechte Gebiet verlegt hat.

Insbesondere ist es die Wesensverschiedenheit des menschlichen Geistes und Gottes, welche sie wissenschaftlich nicht herausbekam. Und wenn sie auch die Kluft zwischen Gott und dem Menschen eine unendliche nannte, diese Unendlichkeit war in ihrem Munde keine Wesenscontraposition. Denn sie hat nicht das wahre (das contradictorische) Verhältniß der Weltidee zur Idee Gottes von sich selber erkannt. Daher war auch die Negation der absoluten Wesenheit, welche dem Geiste als creatürlichem Wesen eignet, bei ihr nur jene Negation, welche das Niedere gegenüber dem Höheren, das Einzelne gegenüber dem Allgemeinan hat; es war die begriffliche Negation, welche nur die Existenzweise: die Erscheinung trifft, es war nicht die ideelle Negation, welche das Sein als solches trifft. Diese letztere Negation erkannte sie nicht, weil sie nicht in das Selbstbewußtsein des Geistes forschend hinabstieg.

Ihre wissenschaftliche Christologie aber ruht, wie sie nicht anders kann, auf ihrer Anthropologie; und da wir diese theilweise noch dem theopantischen Standpunkte zuweisen müssen, so können wir auch jene nicht als gelungen ansehen. Sie findet ihren charakteristischen und abschließenden Ausdruck in der Lehre von der Unpersönlichkeit der menschlichen Natur Christi, welche die Scholastik mit aller Schärfe und Bestimmtheit ausgesprochen hat. So ungern und spät die Schule zu diesem Satze kam, es war derselbe die nothwendige Consequenz der zur Anwendung und zum Durchbruche gekommenen Anthropologie.

Was nun? Wenn nicht geleugnet werden kann, daß die Thatsache der Erlösung auf der Voraussetzung der — alle und jede Wesensidentität Gottes und der Welt aus- und die freie Persönlichkeit der vernünftigen Wesen einschließenden — Schöpfung des Universums ruht; so muß in der Schulwissenschaft der Kirche alles Anticreatianistische ausgeschieden werden. Nun ist es aber unverkennbar, daß in derselben noch heute eine sehr starke pantheistische Ader fließen muß, wenn Dr. Clemens es wagen darf: sich offen zur monophysitischen Lehre zu bekennen, indem er die reale Zweiheit der Naturen in Christo negirt, um die reale Einheit der Person affirmiren zu können *); und wenn er von diesem Standpunkte aus die Günther'sche formale Einheit der Person Christi bekämpft.

*) Den wissenschaftlichen Ausdruck dieser Anschauung finden wir bei Hegel (Religionsphilosophie Bd. II. S. 235 u. 238): „Es muß dem Menschen die an sich seiende Einheit der göttlichen und

Dinge ist, so konnte Scotus dem Selbstbewußtsein keine besondere Bedeutung beilegen. Anderseits drängt ihn seine entschiedene praktisch-ethische Richtung auf die Seite des Willens, welcher der Beweger der Seele sei, dem Alles gehorche*). Und so kommt er dazu, zwischen Individuum und Person, die er als die incommunicabilis existentia definirt, zu unterscheiden, und zu sagen: die Individuation sei noch nicht die Personirung, wohl aber die Voraussetzung derselben. Was die Person ausmache, sei die Negation der Abhängigkeit von einer äußeren Person, welche Negation aber in einer Affirmation, in einer entitas positiva gründe. — Scotus erkennt nicht, daß eine Abhängigkeit der Person von Außen so gewiß vorhanden sein muß, als der Geist ein relatives Sein ist; daß aber diese Abhängigkeit nur die A- und Perseität, nicht aber die freie Selbstbestimmung negire. Er erkennt nicht, daß und warum der Geist sich nur mittelst doppelter Negation affirmiren könne; und daß die von dieser Negation vorausgesetzte Affirmation (die entitas positiva) in der Position von Seite Gottes, in dem durch den Schöpfungsact gesetzten Sein des Geistes liege. Er erkennt nicht, daß in eben dieser positiven Entität, im Ansich des Geistes, jenes ἄτομος liege, welches in seiner Differenzirung der Theilung widerstrebt, und als ein incommunicabile sich erweist. Und er erkennt das Alles nicht, weil er die qualitative und quantitative Selbstbezeugung des Geistes im Selbstbewußtsein nicht zu würdigen weiß. Und eben darum gelingt es auch ihm nicht, der begrifflichen Definition der Person sich zu entwinden.

*) Vgl. Trebisch am a. O. S. 102.

Diese Definition der Person, diese mißlungene Unterscheidung derselben von dem Individuum, diese Richterkenntniß des rationale, dieses Mißverständniß des incommunicabile des Geistes, so wie die davon unzertrennliche falsche Bestimmung des Dualismus von Geist und Natur, und der Synthesis beider in der Person des Menschen — machten die richtige wissenschaftliche Feststellung der Union der beiden Naturen in Christo unmöglich. Die betreffenden Väter und Theologen wurden, wenn sie, worauf es vor Allem ankam, das Zerreißen der Einheit der Person Christi (von welcher unsere Erlösung bedingt ist) verhüten wollten, dazu fortgedrängt, die Persönlichkeit seiner menschlichen Natur zu negiren; und sie wurden um so unerbittlicher dazu fortgedrängt, je mehr die aristotelisch-begriffliche Definition der Person zur vollen Durchbildung kam. Es mußte dieses daher auch in der Scholastik bestimmter und auffälliger geschehen, als es von den früheren Theologen und von den Vätern geschehen war*). „Die Menschheit Christi galt durch alle

*) So bemüht sich Joh. Damascenus, welcher die Resultate der früheren christologischen Kämpfe zusammen-, und mit den erprobtesten Gründen der Väter feststellt, und dessen im 12. Jahrh. unter Papst Eugen III. in's Lateinische übersetztes Werk περὶ ὀρθοδόξου πίστεως dem Petrus Lombardus vorlag, — er bemüht sich, zwei bleibende Willensvermögen (die auch beide zur Actualität kommen) zu statuiren; und doch sagt er: der Logos selbst sei zur Hypostase der Menschheit geworden, meinend, „es sei nicht nöthig, daß jede der vereinten Naturen eine eigene Hypostase habe"; und macht somit die ἐνυποστασία des Menschen im Logos, die Formirung des Menschen durch den Logos, zu einer ἀνυποστασία. Wenn nun aber nach seiner Ansicht die menschliche Hypostase durch die individuellen menschlichen Accidenzien gebildet

Dinge ist, so konnte Scotus dem Selbstbewußtsein keine besondere Bedeutung beilegen. Anderseits drängt ihn seine entschiedene praktisch-ethische Richtung auf die Seite des Willens, welcher der Beweger der Seele sei, dem Alles gehorche*). Und so kommt er dazu, zwischen Individuum und Person, die er als die incommunicabilis existentia definirt, zu unterscheiden, und zu sagen: die Individuation sei noch nicht die Personirung, wohl aber die Voraussetzung derselben. Was die Person ausmache, sei die Negation der Abhängigkeit von einer äußeren Person, welche Negation aber in einer Affirmation, in einer entitas positiva gründe. — Scotus erkennt nicht, daß eine Abhängigkeit der Person von Außen so gewiß vorhanden sein muß, als der Geist ein relatives Sein ist; daß aber diese Abhängigkeit nur die A- und Perseität, nicht aber die freie Selbstbestimmung negire. Er erkennt nicht, daß und warum der Geist sich nur mittelst doppelter Negation affirmiren könne; und daß die von dieser Negation vorausgesetzte Affirmation (die entitas positiva) in der Position von Seite Gottes, in dem durch den Schöpfungsact gesetzten Sein des Geistes liege. Er erkennt nicht, daß in eben dieser positiven Entität, im Ansich des Geistes, jenes ἄτομος liege, welches in seiner Differenzirung der Theilung widerstrebt, und als ein incommunicabile sich erweist. Und er erkennt das Alles nicht, weil er die qualitative und quantitative Selbstbezeugung des Geistes im Selbstbewußtsein nicht zu würdigen weiß. Und eben darum gelingt es auch ihm nicht, der begrifflichen Definition der Person sich zu entwinden.

*) Vgl. Trebisch am a. O S. 102.

Diese Definition der Person, diese mißlungene Unterscheidung derselben von dem Individuum, diese Nichterkenntniß des rationale, dieses Mißverständniß des incommunicabile des Geistes, so wie die davon unzertrennliche falsche Bestimmung des Dualismus von Geist und Natur, und der Synthesis beider in der Person des Menschen — machten die richtige wissenschaftliche Feststellung der Union der beiden Naturen in Christo unmöglich. Die betreffenden Väter und Theologen wurden, wenn sie, worauf es vor Allem ankam, das Zerreißen der Einheit der Person Christi (von welcher unsere Erlösung bedingt ist) verhüten wollten, dazu fortgedrängt, die Persönlichkeit seiner menschlichen Natur zu negiren; und sie wurden um so unerbittlicher dazu fortgedrängt, je mehr die aristotelisch-begriffliche Definition der Person zur vollen Durchbildung kam. Es mußte dieses daher auch in der Scholastik bestimmter und auffälliger geschehen, als es von den früheren Theologen und von den Vätern geschehen war*). „Die Menschheit Christi galt durch alle

*) So bemüht sich Joh. Damascenus, welcher die Resultate der früheren christologischen Kämpfe zusammen-, und mit den erprobtesten Gründen der Väter feststellt, und dessen im 12. Jahrh. unter Papst Eugen III. in's Lateinische übersetztes Werk περὶ ὀρθοδόξου πίστεως dem Petrus Lombardus vorlag, — er bemüht sich, zwei bleibende Willensvermögen (die auch beide zur Actualität kommen) zu statuiren; und doch sagt er: der Logos selbst sei zur Hypostase der Menschheit geworden, meinend, „es sei nicht nöthig, daß jede der vereinten Naturen eine eigene Hypostase habe“; und macht somit die ἐνυποστασία des Menschen im Logos, die Formirung des Menschen durch den Logos, zu einer ἀνυποστασία. Wenn nun aber nach seiner Ansicht die menschliche Hypostase durch die individuellen menschlichen Accidenzien gebildet

Epochen der Scholastik hindurch nie als Etwas sui iuris (um mich des alten Ausdrucks zu bedienen), und zwar nicht blos im objectiv-realen Sinne (wo jener Ausdruck allerdings volle Geltung hat, da

---

wird, die zur allgemeinen Menschennatur hinzukommen, wie kann dann der Logos die individuelle menschliche Natur (einen einzelnen menschlichen Leib und eine einzelne Seele) angenommen haben, und nicht vielmehr das allgemeine Menschenwesen?? So bekennt er ferner, daß der Wille einen Wollenden, ein wollendes Subject voraussetze; und doch ist ihm das wollende Subject in Christus nur Eines, der Logos; er hebt also im Grunde den menschlichen Willen auf. Die menschliche Natur, subject- (oder selbst- und princip-) los, wird zum bloßen Organ für das Subject oder Selbst, das sie im Logos gefunden. Sonach sehen wir, wie er die selbst- und vollständige Menschheit, die er vertheidigt, dadurch einbüßt, daß er die Einheit der Person Christi in der (die menschliche Hypostase ausschließenden) Hypostase des Logos gewinnen will; und letzteres will er, weil er die menschliche Person nicht richtig bestimmt hat. Wenn er aber dieser Consequenz sich dadurch zu entziehen sucht, daß er bemerkt: der Wille gehöre zur menschlichen Natur und nicht zur Person, weil das Wollen der menschlichen Gattung charakteristisch sei; so entkräftet sich dieses Argument dadurch, daß man mit gleichem Rechte sagen kann: die Persönlichkeit sei etwas dem Menschenwesen Charakteristisches. In Wahrheit aber läßt sich die Person so wenig als der Wille von der menschlichen Natur trennen: sie ist die Bestimmtheit derselben, als Verwirklichung ihrer immanenten Bestimmung. Anderseits aber gibt der Damascener in seiner Lehre von der περιχώρησις und dem τρόπος ἀντιδόσεως, das in der Lehre von der ὑπόστασις der menschlichen Natur Geraubte wieder unwillkürlich zurück. Wenn er endlich sagt: die menschliche Natur habe nicht vor der Union existirt, sie komme nur durch den Logos zu Stande, einzig in ihm urstände sie, und darum sei der Logos ihre Hypostase; so ist zu erwiedern: daß die menschliche Natur durch den Logos gerade als eine hypostatische zu Stande (zum

die Menschheit Christi die ursprüngliche Bestimmung hatte: nicht für sich, sondern für den Logos Gottes zu sein), sondern auch im subjectiv-ethischen Sinne. — In dem großen Tilgungsprozesse

---

selbstständigen Bestande) kommen muß, wenn sie ein bestimmter Mensch sein soll. Kurz: die Zweiheit der wollenden Naturen in Christo läßt sich nicht affirmiren, und zugleich das menschliche Subject negiren.

Von demselben Personbegriffe aus kommt Alcuin, der mit Recht gegen die Adoptianer darauf besteht, daß Christus (die Menschheit mitbegriffen) der Eine untheilbare Sohn Gottes sei, ebenfalls dazu, kein anderes Subject als Träger der Prädicate anzuerkennen, als den Logos. Wie stimmt aber zu dieser Tilgung der persona humana der Ausspruch: nec homo a natura humanitatis recessit ut non esset homo, sed natura humanitatis proprietatem naturae servavit? Denn, wenn die Person als die res concreta bezeichnet wird, welche aus der Natur und ihren Proprietäten individuell zusammenwächst, so bleibt, wenn die Person wegfällt, nichts als die res abstracta, die Natur (ohne ihre Proprietäten) übrig, die sofort auf den Logos als suppositum (ὑπόστασις) zu stehen kommt, um durch diesen individuell bestimmt zu werden, zugleich aber aufzuhören, eigentliche substantia zu sein.

Unter derselben anthropologischen Voraussetzung lehrt Petrus Lombardus: Die Person des Logos habe des Menschen Natur sich angeeignet; eine menschliche Person aber habe er nicht angenommen; denn Leib und Seele wurden erst in dem Momente mit einander geeinigt, in welchem sie mit dem Worte geeinigt wurden, und darum wurde die göttliche Person zur Person des Menschen; die menschliche Natur, wie sie stets mit dem Logos verbunden sei, so bestehe (hypostasire) sie auch nur in ihm. Ganz richtig! wenn der Logos eben so das unmittelbare Lebensprincip des Menschen Jesu sein kann, wie man vorgibt, daß der Geist das unmittelbare Lebensprincip des Leibes sei; und wenn man meint, bei dieser Ansicht doch noch die wesentliche Verschiedenheit wie von Geist und Natur, so von Gottheit und Mensch-

der Urschuld gab die Menschheit nur den endlichen Stoff (finita materia), so wie die Gottheit allein die unendliche Form (pretium infinitum) her. Kurz Subsistenz und Persönlichkeit findet

heit festhalten zu können. — Die Lehre der h. Schrift, daß Christus an Alter, Weisheit und Gnade bei Gott und den Menschen zugenommen habe, muß sofort der Lombarde bei seiner Selbstlosigkeit der menschlichen Natur (die bei ihm zu einem gewissen Nihilianismus führte, daß nämlich Gott durch die Menschwerdung nichts geworden, welcher auf dem Lateranensischen Concil vom J. 1179 verdammt wurde) also auslegen: daß Jesus von der Empfängniß an voll Gnade und Weisheit gewesen, und daß er daher nicht in sich, sondern nur in Anderen an Gnade und Weisheit zugenommen, indem er den Altersstufen gemäß die Gnade und Weisheit, welche in ihm war, mehr offenbarte und dadurch zum Preise Gottes aufforderte. Um endlich alle Hindernisse zu beseitigen, die dem ursprünglichen Wissen des Menschensohns um seine göttliche Persönlichkeit im Wege stehen, mußte man dem Embrio im Leibe Mariens eine ursprüngliche Ausbildung und organische Vollendung vindiciren. Vgl. Trebisch l. c. S. 154.

Thomas, der Aristoteles der Scholastik, mußte lehren: die menschliche Natur in Christo ist für sich unpersönlich (non per se subsistens), und nur im Logos persönlich; in der angenommenen Natur gibt es kein anderes Subject, als die assumirende Person. Erklärend fügt er hinzu: „Der Act der Menschwerdung habe den naturgemäßen Trieb der menschlichen Natur zur Persönlichkeit fixirt, und durch die göttliche Person gebunden und ersetzt (persona divina sua unione impedivit, ne humana natura propriam personalitatem haberet). Der Logos ist ihm daher in der Art das personbildende Princip, daß er, was sonst der Materie als principium individuationis zugeschrieben wird, durch seine (ein Individuum aus dem menschlichen Stoffe bildende) ausscheidende und zusammenhaltende Kraft bewirkt." Kann denn aber die menschliche Natur sich ihre Persönlichkeit wie einen

man unter dem gemeinschaftlichen Ausdrucke Hypostasie oder Subsistenz überall und immer confundirt, d. h. die Persönlichkeit als wesentliche Form einer freien Intelligenz ging auf in der

---

Handschuh ausziehen, und dafür eine qualitativ andere Persönlichkeit als neue Bedeckung anziehen lassen? Kann sie noch diese bestimmte Natur bleiben, wenn ihre Bestimmtheit, die eben in ihrer eigenthümlichen Persönlichkeit besteht, verloren geht? — Und wie harmonirt mit dieser Lehre des h. Thomas die andere Lehre: daß Christus einen menschlichen Willen habe, der kein bloßes Instrument sei, denn (sagt er) die menschliche Natur wurde durch eigenen Willen, nicht durch zwingende Nothwendigkeit bewegt. Aber freilich — wenn er auch Christo einen freien Willen (liberum arbitrium) und ein Wahlvermögen läßt, so doch nicht eine eigentlich freie Entscheidung aus sich, sondern nur ein mit sich zu Rathe Gehen, ein discursives Denken; eigentlich bewegt Gott den menschlichen Willen als eine secundäre Causalität, und wirkt eigentlich in letzter Beziehung allein. Das war consequent.

Schwerer mußte es dem Nominalisten Duns Scotus fallen, di menschliche Persönlichkeit in Christus daran zu geben. Denn nach ihm wohnt jeder Natur, die Person werden kann (naturae personabili), die „aptitudinale Unabhängigkeit“ bei. Da er aber die Unabhängigkeit nach Außen nicht in der inneren Unabhängigkeit (des Subjects in Beziehung auf seine eigene Objectivität), nicht im Selbstbewußtsein begründete, so konnte er der Creatur auch eine aptitudo obedientiae in Beziehung auf Gott beilegen, vermöge deren sie in eine solche actuale Abhängigkeit vom Worte tritt, daß sie durch die und in der Persönlichkeit, von der sie abhängt, persönlich wird. Der Creatur, sagt er, widerstreitet es nicht, daß ihr die Person mitgetheilt werde, weil sie nämlich wesentlich auch die potentia obedientialis hat.

Auch statuirt er für die Möglichkeit der Union eine Empfänglichkeit (capacitas) des creatürlichen Geistes, die er darin begründet findet, daß das menschliche Wesen im Unendlichen seine Ergänzung (seine Sättigung und Ruhe) suche. Aber ohne die wahre Creations-

Subsistenz, als in der ausschließlichen objectiven Gehörigkeit der Menschheit für den Logos Gottes in Christo, d. h. jene ward von dieser im Denken noch nicht unterschieden. Zugleich aber galt doch der so aufgefaßte Gottmensch immer als das sittliche Ideal, als das Haupt in dem Geschlechte für das Geschlecht. — Unter diesen Voraussetzungen ist es nun klar, daß von den Gliedern des mystischen Leibes Christi consequent nicht postulirt werden kann, was von dem Haupte selber nie prädicirt worden war. Ich sage: consequent; denn auf inconsequente Weise straft das vielseitige Leben (die Praxis) gewöhnlich jede einseitige Theorie Lügen; d. h. das Leben meistert consequent die Schule so lange, bis es in der Wis-

---

idee, wie er war, konnte er diese unendliche Empfänglichkeit nur begrifflich auffassen, und mußte bis zur Behauptung kommen: daß alle Menschen die Empfänglichkeit für die Gottmenschheit hätten, daß alle, wenn sie ihre Freiheit recht gebrauchten, zu Gottmenschen werden könnten. Dieses „wenn" führt uns wieder darauf, daß Scotus die potentia obedientialis doch nicht ohne freie Activität, und das Bestimmtwerden der menschlichen Seele durch den Logos in Christo als ein Bestimmtwerden durch sich selbst zu wachsender Empfänglichkeit für Gott denkt, — daß ihm also doch die menschliche Natur nicht ohne selbstige Persönlichkeit ist. Zum wenigsten scheint die mögliche Persönlichkeit, die er für die Menschheit Christi behauptet, doch nicht so ganz latent zu bleiben.

Kurz: man sieht im Ganzen das Streben, der Menschheit Christi mehr als ein subject- oder selbstloses Wesen zu retten; aber die begriffliche Grundlage, auf welcher die Nominalisten so gut (oder wenn man lieber will: noch mehr) als die Realisten standen, spottet alles Scharfsinns, der sich den logischen Consequenzen entziehen will. Da hilft nur eine Radicalreform der Philosophie.

senschaft sein gelungenes Contrefait erblickt.“ Januskönpfe S. 384 f.

Es stehen daher die nicht seltenen Aussprüche, in welchen die Menschheit Christi doch als eine persönliche bezeichnet wird, nicht in Einklang zu dem anthropologischen Standpunkte; legen aber eben darum ein um so stärkeres Zeugniß dafür ab, zu welcher Annahme der unbefangene christliche Glaube hindrängt. Nicht zu übersehen ist auch: daß jene Negation der Persönlichkeit der menschlichen Natur in Christo zunächst nur den auf falschem anthropologischen Standpunkte gewonnenen und festgestellten Begriff der Person trifft, keineswegs aber die wahre und eigentliche Persönlichkeit, für welche Günther einsteht.

Die Kirche aber konnte und durfte das Wort „Person“ zur Bezeichnung der Vollkommenheit der Menschheit Christi so lange nicht gebrauchen, als die Schule dieses Wort in einem Sinne nahm, wonach sie die Lehre von der Persönlichkeit einer jeden der beiden Naturen Christi also hätte auslegen müssen, daß die Einheit der Person zerrissen worden wäre. Diese Einheit der Person des Gottmenschen aber mußte vor allem Andern geschützt werden, denn ohne sie gibt es keine wahre, eigentliche Menschwerdung Gottes, und ohne diese keine Erlösung.

Wenn aber die Kirche in ihren dogmatischen Bestimmungen nicht das Wort „persönlich“ von der menschlichen Natur Christi prädicirt hat, und aus dem angeführten Grunde nicht prädiciren durfte; so hat sie, wie wir nachgewiesen, um so sorgfältiger alle die einzelnen Momente festgestellt, in welchen die menschliche Persön-

lich-

lichkeit Christi gegeben ist. Und so steht das Dogma allerdings für diese Persönlichkeit ein.

Aus allem bisher Gesagten aber ergibt sich: was heute die Hauptaufgabe der christlichen Speculation sei. Den Vätern und katholischen Theologen, auch den Scholastikern wohnte der ernstliche Wille bei, den Theopantismus aus der Wissenschaft auszuscheiden, und die Geschöpflichkeit der Welt in allen ihren Factoren, den antithetischen, Geist und Natur, und dem synthetischen, Mensch, festzustellen. Aber der wissenschaftliche Boden, auf dem sie standen, machte es ihnen unmöglich, das Ziel, welches sie sich vorgesteckt, auch zu erreichen. Die alte Schule hat den Theopantismus principiell nicht überwunden, weil sie den Kampf nicht auf das rechte Gebiet verlegt hat.

Insbesondere ist es die Wesensverschiedenheit des menschlichen Geistes und Gottes, welche sie wissenschaftlich nicht herausbekam. Und wenn sie auch die Kluft zwischen Gott und dem Menschen eine unendliche nannte, diese Unendlichkeit war in ihrem Munde keine Wesenscontraposition. Denn sie hat nicht das wahre (das contradictorische) Verhältniß der Weltidee zur Idee Gottes von sich selber erkannt. Daher war auch die Negation der absoluten Wesenheit, welche dem Geiste als creatürlichem Wesen eignet, bei ihr nur jene Negation, welche das Niedere gegenüber dem Höheren, das Einzelne gegenüber dem Allgemeinen hat; es war die begriffliche Negation, welche nur die Existenzweise: die Erscheinung trifft, es war nicht die ideelle Negation, welche das Sein als solches trifft. Diese letztere Negation erkannte sie nicht, weil sie nicht in das Selbstbewußtsein des Geistes forschend hinabstieg.

Ihre wissenschaftliche Christologie aber ruht, wie sie nicht anders kann, auf ihrer Anthropologie; und da wir diese theilweise noch dem theopantischen Standpunkte zuweisen müssen, so können wir auch jene nicht als gelungen ansehen. Sie findet ihren charakteristischen und abschließenden Ausdruck in der Lehre von der Unpersönlichkeit der menschlichen Natur Christi, welche die Scholastik mit aller Schärfe und Bestimmtheit ausgesprochen hat. So ungern und spät die Schule zu diesem Satze kam, es war derselbe die nothwendige Consequenz der zur Anwendung und zum Durchbruche gekommenen Anthropologie.

Was nun? Wenn nicht geleugnet werden kann, daß die Thatsache der Erlösung auf der Voraussetzung der — alle und jede Wesensidentität Gottes und der Welt aus- und die freie Persönlichkeit der vernünftigen Wesen einschließenden — Schöpfung des Universums ruht; so muß in der Schulwissenschaft der Kirche alles Anticreatianistische ausgeschieden werden. Nun ist es aber unverkennbar, daß in derselben noch heute eine sehr starke pantheistische Ader fließen muß, wenn Dr. Clemens es wagen darf: sich offen zur monophysitischen Lehre zu bekennen, indem er die reale Zweiheit der Naturen in Christo negirt, um die reale Einheit der Person affirmiren zu können *); und wenn er von diesem Standpunkte aus die Günther'sche formale Einheit der Person Christi bekämpft.

---

*) Den wissenschaftlichen Ausdruck dieser Anschauung finden wir bei Hegel (Religionsphilosophie Bd. II. S. 235 u. 238): „Es muß dem Menschen die an sich seiende Einheit der göttlichen und

Es ist aber eben so unverkennbar, daß die Wissenschaft an einem Wendepunkte angekommen ist, auf dem sie sich mit aller Entschiedenheit anschickt, den pantheistischen Sauerteig vollends auszufegen. Und sie hat die Macht dazu, weil sie ein bisher verschüttetes Gebiet des Denkens bloßgelegt, und Form und Gesetz dieses Denkens enthüllt hat. Diese neue Dialektik des Denkens macht, so weit sie neu ist, auch eine neue Sprachweise nothwendig, und läßt einen veränderten Schlachtruf ertönen.

Wer nun bei einem solchen Wendepunkte in der Wissenschaft auf dem Boden der alten Schule stehen bleibt, und nichts Anderes und nichts Besseres zu thun weiß, als über unerhörte Neuerung

---

menschlichen Natur in gegenständlicher Weise geoffenbart werden — dies ist durch die Menschwerdung Gottes geschehen. Die Möglichkeit der Versöhnung ist nur darin, daß gewußt wird die an sich seiende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur; das ist die nothwendige Grundlage; so kann der Mensch sich aufgenommen wissen in Gott, insofern Gott ihm nicht ein Fremdes ist, er sich zu ihm nicht als Aeußerliches verhält, sondern nach seiner Freiheit Subject in Gott sei; dies ist aber möglich nur, insofern in Gott selbst diese Subjectivität der menschlichen Natur ist, und die an sich seiende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist für ihn, wenn Gott als Mensch erscheint." Eben darum hören wir auch weiter: „Christus ist in der Kirche Gottmensch genannt worden: diese ungeheuere Zusammensetzung ist es, die dem Verstande schlechthin widerspricht; aber die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist dem Menschen darin zum Bewußtsein, zur Gewißheit gebracht worden, daß das Anderssein, oder wie man es auch ausdrückt, die Endlichkeit, Schwäche, Gebrechlichkeit der menschlichen Natur nicht unvereinbar sei mit dieser Einheit, wie in der ewigen Idee das Anderssein keinen Eintrag thue der Einheit, die Gott ist."

und unerträgliche Begriffs- und Sprachverwirrung bittere Klage zu führen, der wird nicht blos von der neuen Wissenschaft, die sich in ihrem Rechte und in ihrer Uebereinstimmung mit dem Dogma weiß, er wird auch von der Orthodoxie überholt; er wird heterodox aus Hyperorthodoxie *).

Denn etwas Anderes ist ein wissenschaftlicher Standpunkt zu einer Zeit, in welcher noch kein anderer Standpunkt erobert ist, und etwas Anderes zu einer Zeit, wo solches geschehen, und nun

*) Der h. „Thomas war ein zu aufrichtiger Denker, als daß er bei der gegenwärtigen Stellung der Wissenschaft seine Ansicht festgehalten haben würde. Er wird daher seinen kopflosen Jüngern keinen Dank wissen, daß sie ihm im altbequemen traditionellen Schlendrian zum Richter über eine Frage aufstellen wollen, deren Lösung mit den Fortschritten der Zeit aufs Engste zusammenhängt. Den Irrthümern eines so bedeutenden Forschers, wie Thomas war, und der starren Hyperorthodoxie seiner Anhänger gegenüber lernt man die Autorität der Kirche, welche, ohne eine Lehrerin der Philosophie zu sein und den Forschergeist beschränken zu wollen, die Grenzen des Dogmas unerschütterlich festhält, recht insbesondere schätzen. Hand aufs Herz, ihr blinden Nachtreter, würdet ihr ohne die Beschlüsse der Kirche je zugeben, daß man von einem menschlichen Geiste und einem menschlichen Willen in Christo rede? Diese ungenetische, unphilosophische, nur der äußerlichen Autorität sich fügende Weise wird in unserer Zeit, welche eine aus dem Processe des Wesens sich ergebende Darlegung fordert, nicht blos widerlich; sie bringt der katholischen Kirche sogar den Ruf der Wissenschaftslosigkeit, und zwar einer principiellen, zu Wege. Es ist nicht genug, daß man den Doketismus in Bezug auf den Scheinleib des Erlösers verworfen hat; man muß denselben auch in Bezug auf scheingeistige Zustände, auf den Scheinwillen und das Schein- oder überflüssige Wissen desselben abthun." Trebisch l. c. S. 149.

der auf dem alten Standpunkte Verbleibende genöthigt wird, von seinem Erkenntnißprincipe aus und streng innerhalb der Dialektik desselben und ohne alle fremdartige Beimischung seine Sätze scharf zu formuliren und auch die letzten Folgerungen zu ziehen. Da vermag keine bloße Berufuug auch die alte Schule seine Rechtgläubigkeit mehr zu schützen. Ja, wer die alten Versuche, das wissenschaftliche Verständniß der Glaubensdogmen herbeizuführen, über solche Zeitwenden hinaus festhalten und verewigen will, der muß gerade durch diese Hartnäckigkeit und Unfreiheit den wahren Sinn der Dogmen verlieren.

Berichtigungen.

S. 7, Z. 15, Radien statt Stadien.
„ 37, „ 12, constitutiven statt constitutionellen.
„ 47, „ 2, v. u. Mensch statt Werth.
„ 54, „ 7, „ „ Bellarmin statt Bellarime.
„ 63, „ 1, „ „ in der statt der.
„ 66, „ 3, jenen statt jener.
„ 79, „ 14, So statt Sie.
„ 97, „ 12, verbundenen statt vererbenden.
„ 136, „ 11, von statt wie.
„ 161, „ 3, v. u. ohne sie statt sie ohne.
„ 169, „ 11, „ „ jene Zeit, der statt jener Zeit.
„ 176, „ 12, oder endliches statt und endliches.
„ 180, „ 2, v. u. den statt dessen.
„ 192, „ 8, „ „ vollkommenen statt vollkommen.
„ 250, „ 1, „ „ XI. Brief statt Vorrede z. II. Abthl.
„ 279, „ 11, nach dann: lies daß.
„ 345, „ 3, nach Menschwerdung setze;

Druck von Keck & Pierer in Wien.

Günther und Clemens.

Offene Briefe

von

Dr. P. Knoodt,
Professor der Philosophie an der Universität zu Bonn.

III.

Wien, 1854.
Wilhelm Braumüller,
k. k. Hofbuchhändler.

„Beide, Katholiken und Protestanten, müssen schuldbewußt ausrufen: wir Alle haben gefehlt, nur die Kirche ist's, die nicht fehlen kann; wir Alle haben gesündigt, nur sie ist unbefleckt auf Erden. An dieses offene Bekenntniß der gemeinsamen Schuld wird das Versöhnungsfest sich anschließen."

Möhler.

„Man raube nicht die Hoffnung einer Verständigung auf dem Gebiete der Wissenschaft, sonst treibt man zu dem andern Extreme des alleinigen Pochens auf die Vernunftauctorität."

Günther.

Vorwort.

Wer von dem wissenschaftlichen Standpunkte Günthers und im Gegensatze hiezu von dem Clemens'schen Kenntniß nimmt — und zu dieser Kenntnißnahme sollen die folgenden und letzten Briefe das Ihrige beitragen — ; der wird es mir nicht verargen, wenn ich fortan jede weitere Polemik mit einem Gegner meide, der wiederholt erklärt hat, seinen Standpunkt nicht auf wissenschaftlichem Boden nehmen zu wollen.

Aber auch abgesehen von dem unwissenschaftlichen Standpunkte des Herrn Clemens, hat dieser in seiner Replik auf die I. Serie meiner Briefe und seither

ein Gebiet betreten, auf welches ich — aus selbstverständlichen Gründen — ihm nicht folgen will, nicht folgen darf. Zwei Thatsachen genügen, dieses Gebiet zu kennzeichnen; und ich führe sie hier nur deshalb an.

Herr Clemens fand es für seine Replik (S. VII) geeignet, eine längstverschollene Predigt abermal vor die Oeffentlichkeit zu bringen, eine Predigt, die doch wahrlich mit der schwebenden Controverse über Günthers Philosophie nichts zu thun hat. Ich hielt sie in den Märztagen des Jahres 1848 aus Anlaß des im Münster zu Bonn für die in Berlin Gefallenen dargebrachten h. Opfers. Die damals angestrebte Freiheit (mit unzähligen und darunter sehr ehrenwerthen Männern, Katholiken wie Protestanten) für die wahre haltend, verglich ich selbe in dieser Predigt mit jener Freiheit, zu welcher Christus uns befreit. Diese meine Vergleichung führt Clemens an, um meine offen ausgesprochene Hochachtung Günthers lächerlich zu machen und mir nebenher — versteht sich in „christlicher Liebe“ — einen Puff zu versetzen. Ich könnte nun zu meiner Entschuldigung auf das jede

Vergleichung entschuldigende „Omnis similitudo claudicat!“ hinweisen — oder auch Herrn Clemens und seines Gleichen zurufen: „Wer aus euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein!“ Ich thue es nicht; ich sage vielmehr meinem „ehrenwerthen Collegen“ den aufrichtigsten Dank, daß er mir Veranlassung gegeben, das genommene Aergerniß durch ein offenes Schuldbekenntniß gut zu machen — durch das Bekenntniß: ich habe geirrt. Die Freiheit, die in jenem verhängnißvollen Jahre sich geltend machen wollte, trug nur die Maske der wahren Freiheit; und hätte ich gleich Anfangs hinter diese Maske gesehen, nie wäre mir jene unziemliche Vergleichung in den Sinn, nie über die Zunge gekommen.

Die andere Thatsache betrifft zunächst nicht mich, sondern den (mir völlig unbekannten) Verfasser des Artikels: „Günther und die Verhandlungen über seine Philosophie“ in der Beilage zu Nr. 189 der allgem. Zeitg. l. J. Dieser Artikel veranlaßte Herrn Clemens zu einer „Gegenerklärung“, die in derselben Zeitung, in der Beilage zu Nr. 203 erschien. Er betheuert hier, daß der „Zweck“ seiner

Polemik gegen Günther ein „rein wissenschaftlicher“ sei; er betheuert dies vor dem großen Publikum jener Zeitung, ungeachtet er vor einem kleineren Publikum, will sagen: in seinen polemischen Schriften, selber wiederholt erklärt, daß er das Gebiet der Wissenschaft nicht betreten, weil von dem positiven Boden, auf den er sich gestellt, um kein Haar breit sich entfernen wolle. — Ja, noch mehr! Er beschuldiget sofort jenen Artikel der boshaften „Tendenz: alle Gegner der Jesuiten für die Günther'sche Philosophie einzunehmen und alle Gegner Günthers zu verdächtigen.“ Und warum? Weil darin unter Anderem auch der Gegensatz der Günther'schen Philosophie zur „jesuitischen Wissenschaft“ offen ausgesprochen wird. Ich lasse es dahin gestellt sein: ob es nicht besser gewesen wäre, in einem so weithin verbreiteten deutschen Blatte zu unterlassen, was in der Civiltà cattolica von Seite der Jesuiten selber geschehen; aber — wer wollte aus dieser offenen Aussprache ohne weiters jene boshafte Tendenz folgern? Und verurtheilt diese Folgerung nicht sich selber nach dem Spruche: „Worin du einen Anderen richtest, verurtheilst du dich selber“? Durch den offen

ausgesprochenen Gegensatz jener beiden wissenschaftlichen Richtungen sollen „alle Gegner Günthers“ — also auch Clemens — „verdächtiget“ werden! Wessen? der „jesuitischen Wissenschaft“? Steht etwa auch Clemens im Gegensatze zu dieser? oder scheut er, zu ihr offen und vor aller Welt sich zu bekennen? scheut er etwa die „Makel des Jesuitismus“? Dann hätte er allerdings den letzten Jahrgang der „Lydia“ sich zum Muster nehmen sollen, in welchem Günther sich nicht scheute, ungerechten Vorwürfen von Seite einer verjährten Feindschaft gegen den Orden der Jesuiten offen und vor aller Welt entgegen zu treten, und dies zu einer Zeit, wo es allbekannt ist, für welche Partei im Streite über Günthers Philosophie derselbe Orden sich interessirt. — Ein Anderes ist es: die „jesuitische Wissenschaft“, oder besser gesagt: eine bestimmte Richtung, die von Jesuiten auf dem Gebiete der Philosophie zeitweilig eingehalten worden, in Frage stellen, d. h. fragen, ob aus den unbefangen und im Volllichte der Erlösung erforschten Thatsachen der Schöpfung nicht doch andere Principien sich ergeben, als die der aristotelischen Philosophie, zu denen sich wohl noch St. Thomas vor mehr als einem halben

Jahrtausend ohne weiteres bekennen konnte, die aber nun, seitdem sie mit allen ihren Consequenzen zu Tage getreten, mindestens problematisch geworden, — ein Anderes ist es: diese Frage aufwerfen und auf dieselbe ohne menschliche Rücksicht und nur im Interesse der Wissenschaft so antworten, wie es jene Thatsachen als göttliche Offenbarung erheischen; und ein Anderes: all und jedes Verdienst leugnen, das die ehrwürdige Gesellschaft Jesu im Dienste der Kirche Jahrhunderte hindurch sich erworben und noch erwirbt, und damit auf Seite aller Gegner der Jesuiten treten, um diese für sich einzunehmen. Das Letztere ohne weiteres aus Ersterem folgern, heißt das nicht recht eigentlich verdächtigen und zwar in der boshaftesten Weise? Infallibilität in der Wissenschaft hat der Orden der Jesuiten nie für sich beansprucht, und er kann es nicht, so lange die Kirche selbst nicht irgend ein philosophisches oder theologisches System als solches zu dem ihrigen macht. Diejenigen aber, die da glauben und glauben machen wollen, der Orden könne und dürfe grundsätzlich auch nicht Einen Schritt über die aristotelisch-thomistische Philosophie und Theologie hinaus thun, die mögen wohl bedenken, ob sie

damit auf Seite der Freunde oder der Gegner der Jesuiten sich stellen. Sind es nicht eben die Letzteren, die gegen den Orden zumeist dadurch einzunehmen suchen, daß sie ihm die Möglichkeit jedweden Fortschrittes absprechen? Und doch waren es die Jesuiten, die bereits einen und zwar einen der folgenreichsten Schritte über Aristoteles und St. Thomas (versteht sich über dessen wissenschaftliche Principien) damals hinausthaten, als sie auf dem Kirchenrathe zu Trient für das Dogma von der menschlichen Freiheit mit aller Entschiedenheit auftraten. Und ebenso bemerkenswerth ist es, daß in ihren Constitutionen (P. IV. cp. 14.) der Satzung: „In theologia legetur doctrina divi Thomae“ — die Declaration (unter Lainez 1558) beigefügt ist: „Praelegetur etiam Magister sententiarum. Sed si videretur temporis decursu alius auctor studentibus utilior futurus, ut si aliqua summa vel liber theologiae scholasticae conficeretur, qui his nostris temporibus accomodatior videretur; rebus diligenter expensis cum Praepositi Generalis approbatione praelegi poterit.“ —

Doch — ich wollte mit diesem Vorworte nur sagen, daß und warum ich meine Polemik gegen Herrn Clemens mit dieser III. Briefserie für immer schließe, und dies ist zur Genüge geschehen.

Bonn, am Feste des heil. Laurentius 1854.

Der Verfasser.

Inhalt.

	Seite
Die Stellung der neuen Schule zur alten	1
Glauben und Wissen	125
Die Replik des Herrn Dr. Clemens	293

IX. Brief.

Die Stellung der neuen Schule zur alten.

Lieber Freund!

„Es geht seit dem großen Risse in der Schöpfung, der den Geist mit Gott, und die Natur mit dem Geiste entzweit, ein wunderlicher Gesell auf Erden herum, traurig und lustig zugleich, weinend und lächelnd, mit einem trockenen, einem nassen Auge, in gleichen Schalen wägend Leid und Lust. Dieser seltsame Zeuge der angebornen Zweiheit und der verschuldeten Entzweiung im Menschen, aber auch der Möglichkeit der Versöhnung derselben, die für den, der mit ihm vertraut ist, zur Wirklichkeit geworden — es ist der Humor. Ein lustiger Kreuzträger auf dem großen Weltmarkte nimmt er den Widerspruch, der diesen allenthalben durchkreuzt, getrost (wie der gute Hirte das verirrte Schaf) auf seine Schulter, und zeigt ihm lächelnd der Menge, nicht aus boshafter Lust am Wehe der Menschheit, sondern belebt vom siegenden Bewußtsein der Versöhnung. Er braucht den Widerspruch nicht zu fürchten, er braucht sich ihn nicht zu verhehlen; denn er hat das Dritte, Höhere gefunden, in dem die Gegensätze sich versöhnen. Er leugnet die Natur nicht, um dem Geiste zu schmeicheln, noch verneint er den Geist, um die Natur zufrieden zu stellen, sondern beide anerkennend, erfaßt er das Verhältniß derselben in der Unterordnung unter das Höchste, unter Gott." —

Sind das nicht herrliche Worte, die Lydias letzter Jahrgang uns gebracht! Und warum erinnere ich hier daran? Weil sie den Grundton zur Rechtfertigung dessen enthalten, was Cl. in seinem letzten Briefe an Günther getadelt.

Er hat darin mehr als den siebenten Theil seiner Schrift der „Form der Darstellung" und der „Art der Polemik" Günthers und seiner Schüler gewidmet. Meine Erwiderung hierauf soll nicht den hundertsten Theil meiner beiden Briefserien ausmachen; einmal, weil mir noch Anderes, ohne Vergleich Wichtigeres, zu thun obliegt: die Darstellung nämlich des Verhältnisses unserer Schule zur alten, das eigentliche Thema dieses Schreibens; und dann — weil Cl. durch jenen langen und giftigen Brief in der augenscheinlichsten Weise nur sich selber bloßgestellt hat. Ja ich würde einer solchen Bloßstellung gegenüber mich darauf beschränken, mit Lessing auszurufen: „Daß sie beim Geier wären, die verdammten Ausleger! Bald wird man vor diesem Geschmeiß keinen Einfall mehr haben dürfen!" — wenn ich nicht fürchten müßte, daß dadurch manch nervenschwaches Männchen im Lager unserer Gegner und außerhalb desselben sich allzu unsanft berührt fühlen würde.

Was zuerst die „Art der Polemik" betrifft, so frage ich: hat Günther je irgend einen seiner Gegner so, wie Cl. ihn, behandelt Während dieser in seiner Polemik jede wissenschaftliche Beweisführung umgeht — dessen selbstgeständlich — mit einer Standhaftigkeit, die von selbst ins Komische überschlägt; ist diese Beweisführung in Günthers Polemik allüberall der eigentliche Kern, um den sich alles Andere nur als Schale legt. Nie und nirgend ist es ihm darum zu thun, diejenigen, die zu einer andern Schule

sich bekennen, als Ketzer zu brandmarken und ihnen den Scheiterhaufen zu bereiten, was doch so unverkennbar die Absicht Cl.'s ist. Und wo hat Günther einen seiner Gegner so tief in den Koth herabgezogen, wie Cl. es ihm gethan, indem er ihn der „Verhöhnung der katholischen Lehre", der „Lästerung gegen Gott", der moralischen „Giftmischerei", der Jugendverführung u. s. w. in himmelschreiender Ungerechtigkeit beschuldiget?! — Die Mehrzahl derjenigen, welche Günther in seinen Schriften bekämpft, hat sich gewiß nicht über die Art und Weise des Kampfes zu beklagen. Einige aber von denen, die sich dadurch zu sehr verletzt gefühlt, meist jüngere Männer, mögen an ihre eigene Brust schlagen, und an die Maßlosigkeit und an die Prätension der Wissenschaftlichkeit ihrer vom Zaune gebrochenen Ausfälle (was sie freilich nur zu sehr vergessen) sich erinnern, wenn ihnen nicht durchweg jene gemessene, alles sittlichen und wissenschaftlichen Unwillens entrathende Behandlung zu Theil geworden ist, auf welche nur gediegene, ernste und leidenschaftslose Angriffe mit Recht Anspruch erheben können. Die Wenigen endlich, welche noch übrig bleiben, und welchen vielleicht eine schonendere und rücksichtsvollere Behandlung hätte zu Theil werden sollen, sind gewiß selber zu schonend und rücksichtsvoll, um das scharfe zweischneidige Wort Günthers nicht auf Rechnung seiner genialen Eigenthümlichkeit, seines übersprudelnden Humors zu bringen.

Und doch ist es gerade der Humor, an welchem sich Cl. stößt, indem er in Beziehung auf die „Form der Darstellung" die Anklage erhebt: „Günther handelt in seinen meisten Schriften die höchsten und heiligsten Wahrheiten nicht blos der Philosophie, sondern auch

der Religion durchgängig in humoristischer Form, à la Jean Paul ab; poetische Bilder und Vergleichungen, Scherze, Witze, Sarkasmen und Satyren sind in bunter Fülle in die Darstellung verwebt, und vertreten häufig die wissenschaftlichen Ausdrücke, Beweisführungen und Widerlegungen. Nicht selten erweist sich der Wiener Philosoph dabei geistreich und tiefsinnig; eben so oft jedoch artet er in Trivialitäten und förmliche Platitüden aus. Dem ernsten und denkenden Manne, der für die von ihm verehrten Wahrheiten die Achtung auch im Aeußern verlangt, werden die Werke Günthers dadurch oft widerlich und ungenießbar" u. s. w.

Ich stelle dieser Anklage das Urtheil eines Mannes gegenüber, der nicht minder, ja noch mehr als Clemens ein Gegner Günthers ist.

Prof. Rosenkranz *) schreibt zunächst über „Peregrins Gastmal," woran Cl. gerade zumeist Aegerniß nimmt: „Eine ächte Wiener Behaglichkeit ist über dies so tiefsinnige und doch so anmuthige Stillleben ausgegossen; von der neckischen Laune eines Abraham a St. Clara erhebt es sich bis zur Erhabenheit des Jean Paul'schen Humors. — Ein ungenirter, aller falschen Vornehmheit und wissenschaftlichen Affectation abgeneigter Ton herrscht im Hause des alten Peregrinus. Die Entwickelung ist nicht systematisch, sondern aphoristisch, ohne jedoch so breiweich und abenteuerlich zu werden, wie wir leider in brieflichen und anderen Darstellungen protestantischer Theologen und Philosophen haben erleben müssen. Um anzuregen, um eine Menge noch nicht zur vollendeten Harmonie gebildeter Gedanken in das Leben treten zu lassen, ist eine solche

*) „Günthers und Papsts kathol. Polemik gegen Hegel, 1831."

Methode ganz angemessen. Die Widersprüche, welche sie bei dem Auseinanderfallen der Gedankenreihen mit sich führt, sind gerade in dieser Zufälligkeit recht wirksam, weil man von der fragmentarischen Form keine strenge Auflösung verlangt und doch ein tüchtiges Object zum Nachdenken empfängt. Auch redet Günther keine Schulsprache, obwohl er, wie gar manche Passagen zeigen, der strengen und consequenten Deduction vollkommen mächtig ist; dieser zu Grunde liegende Ernst befähigt ihn zur humoristischen Parodirung des ordinären Schultons. Eine Fülle von Bildern, Wortspielen und ironischen Wendungen steht ihm zu Gebot. Das Talent allein würde freilich den Humoristen noch nicht ausmachen, wenn nicht durch das Ganze eine Stimmung zum Komischen sich hinzöge, welche nur durch das schmerzliche Ausdulden des echttragischen Pathos errungen werden konnte. Denn die Comödie, wo sie entsteht, ist immer der Verrath, daß der Geist mit irgend einer Gestaltung seines Bewußtseins fertig geworden ist und, weil er selbst schon auf einem anderen und höheren Standpunkt sich befindet, mit derselben spielen, an ihrer Vernichtung sich erfreuen kann."

Welch ein Gegensatz zwischen diesem Urtheile und jener Anklage! Und wer wollte anstehen, Prof. Rosenkranz, wenn es sich um ein Urtheil über Form und wissenschaftliche Methode handelt, für ungleich competenter als Cl. zu halten? —

Ich füge rücksichtlich jener Anklage nur noch einige Bemerkungen hinzu.

Keinem, der Günthers Schriften bedachtsam gelesen (was bei Cl., wie ich allenthalben nachgewiesen zu haben glaube, freilich nicht

der Fall ist), kann es entgangen sein, mit welch hohem und erschütterndem Ernste, mit welch heißem Danke gegen Gott und seinen Gesalbten derselbe allenthalben spricht, wo es sich um die Heilswahrheiten unserer Religion handelt.

Wo er aber doch „Scherze, Witze, Sarkasmen und Satyre in die Darstellung verwebt", da hat er es überall nicht mit den Heilswahrheiten als solchen zu thun, sondern mit Verzerrungen derselben, mit menschlichem Aberwitz, in welchem überdies noch die Eitelkeit seiner Urheber und Träger großmaulig sich kund gibt. Davon kann Jeder sich überzeugen, der die von Cl. citirten Stellen nachlesen will. Wenn die Schulweisheit welterlösende Donquixote-Siege feiert, dann schwingt Günther über das Lächerliche und Gemeinschädliche, das in solchem Pathos liegt, die Geißel seines Humors, seiner Ironie.

Daß aber dieses „kecke und herausfordernde Auftreten" den Abgang „der wissenschaftlichen Ausdrücke, Beweisführungen und Widerlegungen" *) ersetzen, und für „junge Phantasten, die an kein strenges, präcises Denken gewöhnt sind", die Stelle „eines Beweises für die Tüchtigkeit der verfochtenen Sache" vertreten solle, — diesen Nachweis zu führen, hat Cl. unterlassen. Andere haben gerade darin den Blitzstrahl des Genies erkannt und anerkannt, der beliebte Finsternisse weithin aufhellt und nicht selten dürre Bäume bis zur Wurzel spaltet.

---

*) Es ist höchst verwunderlich, solche Klagen über Mangel an Wissenschaftlichkeit aus dem Munde derer zu hören, welche jede wissenschaftliche Erörterung stets zurückweisen und weder den Muth noch die Fähigkeit haben, ein philosophisches System philosophisch zu würdigen.

Eine weitere Thatsache ist diese: der Unmuth und Schmerz über die Verwüstung, welche der scheinheilige traditionelle Schlendrian einer dem Heidenthume entstammten Speculation im Weinberge des Herrn anrichtet, macht sich bei Günther zuweilen in treffendem Witze und beißenden Sarkasmen Luft; der Zorn Anderer über eine Philosophie, die sie für eine unerträgliche Neuerung halten, äußert sich in Verdächtigungen, Verleumdungen, Denunciationen. Wer von Beiden handelt männlicher, deutscher, wissenschaftlicher?

Endlich: Günther hat nicht für das Volk, auch nicht für empfindsame Seelen, am allerwenigsten für „junge Phantasten" geschrieben; er hat für solche geschrieben, die sich in verschiedenen Gebieten und Gattungen der Literatur umgeschaut haben und eine kräftige Kost vertragen können, ja er hat für Philosophen vom Fache geschrieben. Er hat überdies in einer und für eine stürmische Zeit geschrieben, in deren Adern das Revolutionsfieber noch nicht ausgetobt hat, und in welcher die höchsten Güter der Menschheit in Frage gestellt sind; wobei endlich auch noch die Schule nicht zu übersehen ist, welche Günther selber durchmachen mußte, um im Schooße der Kirche den sichern Hafen des Friedens zu finden; — wer darf es ihm da verargen, wenn er die Form der strengen Beweisführung zuweilen verläßt und zu den Waffen des Witzes und der Satyre greift, um auch diejenigen unschädlich zu machen, deren offenes und thatsächliches Bündniß mit den Feinden einer christlichen Philosophie doch wahrlich in komischem Widerspruche steht zu dem Eifer, womit sie sich der ganzen katholischen Welt als die unfehlbar Kirchlichen anpreisen!

Kurz — Cl. hat durch die in Rede stehende Anklage Günthers nur sich selber verurtheilt, weil bezeugt, daß ihm der Humor und

dessen Verhältniß zur Wissenschaft so unbekannt wie der Mann im Monde sei. Er hat nicht die entfernteste Ahnung davon, daß der Humor sein Wesen recht eigentlich im Christenthume, in den Heilswahrheiten und nur in diesen hat, wie dies in den Worten genugsam angedeutet ist, die ich gleich im Eingange angeführt; und eben so wenig läßt er sich auch nur träumen vom Verhältnisse des Humors zur Wissenschaft, ein Verhältniß, in welchem dieser mit Recht der „Privatdocent der Philosophie" genannt worden ist. Als Commentar zu diesem räthselhaften Worte möge ihm dienen, was Jean Paul in seiner Levana schreibt: „Die witzigen Einfälle zwingen das Räderwerk der Gedanken immer rascher zu gehen, weil sie wie ein Blitz verborgene Tiefen aufhellen und die entferntesten Aehnlichkeiten der verschiedenartigsten Dinge zum Bewußtsein bringen; weil sie durch überraschendes Erfinden Liebe zu den Ideen und Herrschaft über sie hervorrufen. Und wie weckt der Witz mit seinem Zauberstabe Frohsinn, Heiterkeit und Productionskraft, wie versinnlicht er endlich mit seinen Vergleichungen abstracte Wahrheiten! Wie sehr dient er also dazu, Kopf und Herz zu bilden! Jede Erfindung ist Anfangs ein Einfall, aus diesem hüpfenden Punkte (pointe) entwickelt sich eine schreitende Lebensgestalt. Eine witzige Idee hilft wie die neugeborene Diana der Mutter zur Entbindung des Zwillingsbruders Apollo. Die Sparter, Kato, Seneca, Tacitus, Bacon, Young, Lessing, Lichtenberg sind Beispiele, wie die kraftvolle, schwere, befruchtende Gewitterwolke des Wissens ins Wetterleuchten des Witzes ausbricht."

Obwohl aber die Unbekanntschaft Herrn Cl. mit dem Humor durch ihn selber genugsam bezeugt wird; so stimme ich doch auch

dem völlig bei, was Du lieber Freund! jüngst mir geschrieben: „Wären wir Deutsche mehr Humoristen, wir hätten weniger philosophische und theologische Systeme; daß wir uns ihrer so gern rühmen, ist eben der humorlose Humor davon. Und demnach — dürfte wohl auch Cl. Anspruch auf Humor haben. Daß er mit seinem philosophischen und theologischen Systeme so sorgsam hinter dem Berg hält, ist das einzig freilich auch tadellos — Humoristische in seiner Polemik gegen Günther." —

Es zeugt überdies von erstaunlicher Unkenntniß der gesammten katholischen Literatur, wenn man einem katholischen Schriftsteller Humor und Witz zum Vorwurfe machen will, als schade dieser dem sittlichen oder dem wissenschaftlichen Ernste. Wer kennt nicht die siegreiche Kraft des Sarkasmus der Apologeten, eines heiligen Cyprian (de idolorum vanitate), eines Tertullian (Apologeticus), des Verfassers des Briefes an Diognet, des heiligen Augustin (de civitate Dei), kurz aller großen Väter und Schriftsteller der katholischen Kirche bis in unsere Tage herab! — Doch genug hievon.

Ich gehe nun zum eigentlichen Thema dieses Schreibens und damit vom letzten zum ersten Briefe Cl.'s über, der die Ueberschrift trägt: „Die Stellung Günthers und seiner Schule zur kirchlichen Wissenschaft der Vergangenheit."

Schon in dieser Ueberschrift zeigt sich abermal die bereits oftmal von Cl. zur Verketzerung Günthers in Anwendung gebrachte Escamotage der alten Schulwissenschaft in „kirchliche Wissenschaft" — eine Escamotage, zu der Cl. um so weniger berechtigt ist, als er selber zugesteht, daß „die katholische Kirche niemals irgend ein philosophisches System ausschließlich zu dem ihrigen gemacht habe" (S. 1).

Es darf daher die theilweise Abweichung Günthers von den philosophischen Systemen der Vorzeit nicht ohne Weiteres als eine Abweichung von der „kirchlichen" Wissenschaft der Vergangenheit bezeichnet werden. Wegen dieser Abweichung wird die Kirche die neue Schule nicht verdammen, wenn es wahr ist, was Cl. ebenfalls zugesteht: daß dieselbe ein philosophisches System „niemals aus einem anderen Grunde verworfen habe, als weil es mit dem Glauben und seinen Wahrheiten in Widerspruch gerathen war." (S. 1. f.) Daß aber G.'s System in einen solchen Widerspruch nicht gerathen sei, glaube ich, wenigstens in Beziehung auf diejenigen Dogmen, welche Cl. namhaft gemacht hat (und „keinen der wesentlichsten Punkte hofft er übersehen zu haben"), in den vorhergehenden Briefen gezeigt zu haben. Und daß das Verlassen des Standpunktes der alten Schulphilosophie und das Betreten eines neuen ebenfalls zu keinem Widerspruche mit dem „Glauben und seinen Wahrheiten" führe, sondern gerade umgekehrt den bisher vorhandenen Widerspruch zwischen Wissen und Glauben beseitige, das zu zeigen, liegt mir in diesem und dem folgenden Briefe ob. Also:

Wie verhält sich die neue zur alten Schule?

Clemens übertreibt, wenn er S. 2 sagt: daß „der Stifter der neuen Schule, mit ausdrücklicher Verwerfung der von den bewährtesten kirchlichen Denkern der Vergangenheit, namentlich den Kirchenvätern und den großen Theologen des Mittelalters, befolgten Principien, in der von ihm zuerst entwickelten Lehre den alleinigen Schlüssel zum richtigen Verständnisse des Christenthums und den

einzig wahren Weg zur Vermittelung des Wissens mit dem Glauben gefunden zu haben vorgebe." Denn jener Schlüssel ist, wie Günther selber versichert und nachweist, ein längst gekannter und gehandhabter, und insbesondere von Augustinus in seinem „nosce te ipsum" und „anima iam philosophiae tradita primo se ipsam inspicit" und „me esse scio" ganz bestimmt als solcher bezeichneter. Was G. behauptet, ist nur: daß jener Schlüssel noch nicht hinlänglich im Feuer der Selbsterkenntniß geglüht und gehärtet und in seinen Formen noch nicht scharf genug herausgearbeitet, daß auch sein Gebrauch nur zu oft vernachlässigt worden sei. Er selbst will ihn daher nur vom Roste und von allerlei fremdartiger Zuthat, die dem vollen Aufschlusse des Thores der wissenschaftlichen Erkenntniß hinderlich war, befreit und gereinigt, und, wie er zu handhaben sei, gezeigt haben. Daß ferner dieser Schlüssel von Gott selber dem Menschen eingehändigt und kein künstlich verfertigter, daß er kein falscher Dietrich sei, auch diesen Nachweis hat G. geführt.

Es übertreibt Clemens und beleidigt, wenn er fortfährt: „die Anhänger G.'s theilen nicht blos die Ansprüche des Meisters in Bezug auf dessen Lehren, sondern legen den letzteren in der Philosophie beinahe die gleiche Auctorität bei, welche in der Theologie den kirchlichen Dogmen zukommt." Denn im folgenden und letzten Briefe wird es sich herausstellen, daß wir die Auctorität der Vernunft (also auch gewiß die unseres Meisters) für eine fehlbare, die Auctorität der Kirche aber für eine absolut unfehlbare halten und somit, daß wir die letztere Auctorität nicht um unsers Meisters willen, sondern gerade umgekehrt, unsern Meister der Auctorität der Kirche willen anerkennen, weil er

dieser Auctorität auch in der Wissenschaft den Sieg und Triumph bereitet.

Es übertreibt Cl. und brandmarkt uns in ungerechter Weise, wenn er urtheilt: „Eine solche Auffassung (wie die G.'sche) führt zur Geringschätzung und Verwerfung der Leistungen der Vergangenheit und damit selbst zur Vernachlässigung des Studiums der Alten, . . . zum Verlassen des königlichen Wegs der Väter, zu eitler Selbstüberhebung und dünkelhaftem Sectengeiste." Günther fordert aber wiederholt zum Studium der Alten auf, denn er erkennt an, daß dieselben für ein gründliches Verständniß des Dogmas Vieles und Großes, sogar Solches geleistet haben, wodurch sie dem Wissen ihrer Zeit um viele Jahrhunderte vorausgeeilt seien. Er meint nur, daß noch nicht Alles, was in dieser Beziehung geleistet werden könne und solle, von der Vergangenheit schon geleistet worden sei; er meint insbesondere, daß dieselbe in Beziehung auf das Verständniß des erkennenden Subjects, welches von den Fortschritten der Anthropologie abhängig ist, der Neuzeit noch eine große und lohnende Arbeit übriggelassen habe. Wie sollte G. auch wissen können, was noch zu leisten übrig sei, ohne von dem schon Geleisteten die sorgfältigste Kenntniß zu nehmen? Ueberdies bezeichnet er das Verhältniß der neuern zu der alten Philosophie sprechend genug in dem Bilde desjenigen, der, auf den Schultern eines Riesen stehend, weiter zu sehen vermöge als dieser.

„Es hat daher (schreibt der Verf. des Votums) viel für sich, wenn behauptet wird, daß G.'s Lehre zur Zeit nur sehr Wenigen genau bekannt sei, und läßt sich vornehmlich gegen Jene geltend machen, welche ihm Impietät gegen die geistigen Größen des christ-

lichen Alterthums und Mittelalters vorwerfen, während er doch die entschiedensten Proben eines mit sichtlicher Vorliebe und Hingebung betriebenen fruchtreichen Studiums der Schriften Augustins gegeben, und — wie wir bestimmt wissen — sehnlichst wünscht, daß nicht nur, wie sich von selbst versteht, in den theologischen Schulen die theologischen Classiker eifrig studirt, sondern auch unsere Gymnasialjugend mit der christlichen Literatur vergangener Jahrhunderte bekannt gemacht werde, — also wahrlich nicht durch seine Person die Geisteszeugen der Kirche verdunkelt oder in den Hintergrund gedrängt sehen will. Sollte es denn aber schwer sein, sich an den Gedanken zu gewöhnen, daß der aus der Reformation erwachsene Geisterkampf nach göttlicher Fügung der Anlaß geworden sein könne, das subjective Verständniß des Christenthums nach einer Seite hin zu entwickeln, zu deren Betrachtung in früherer Zeit selbst für solche Geister, deren überlegener Größe in Demuth zu huldigen ein Günther niemals Anstand nehmen wird, die Bedingungen fehlten?" ... S. 29 f.

Ja, diese Huldigung hat G. dargebracht. Einige unter den vielen betreffenden Aussprüchen mögen zum Beweise dessen genügen!

Vorsch. II. S. 300 f. schreibt er: „Du hast in einem Deiner frühern Briefe die richtige Bemerkung ausgesprochen: daß die christliche speculative Scholastik sich vorzüglich mit dem Christenthume als einem gegebenen positiven Objecte beschäftigt, und sich allseitig mit seinem theoretischen und praktischen Inhalte befaßt habe: und daß erst mit Cartesius (in der Zeit der Reformation) die Speculation sich vom Objectiven und Positiven

überhaupt zurück, und in's subjective oder psychisch-rationelle Element hinein gezogen habe; diesen Gedanken halte ja, sowohl beim Studium der ältern Kirchen- und Dogmengeschichte als bei der Väterlectüre, stets fest, und Du wirst nie suchen, was dort nicht zu finden ist, und doch Vieles finden, was Dir, je unerwarteter, desto größere Freude machen wird." Sofort spricht er von dem „großen Danke, den die späteren Zeiten der alten Schule" für dasjenige, was sie „für das Verständniß des geoffenbarten Glaubens gethan, schuldig sind," und weist nicht weniger auf „jene überraschenden Lichter in den Aeußerungen der Kirchenlehrer" hin, „die den Leser oft zur Frage versuchen: ob sie wohl von dem verstanden worden seien, der sie zuerst über die beredte Zunge brachte."

Thomas a scrup. S. 210 f.: „Nach dem Zeugnisse der Geschichte der Philosophie sind die Antworten (auf die Frage nach dem Verhältnisse der Welt zu Gott) sehr verschieden; aber eben deshalb wird sich die eine mehr als die andere mit der Theologie vertragen, d. h. mit dem Verständnisse des Denkgeistes, das er sich über die Thatsache der Weltgeschichte und der Religion in ihr erworben hat. Daraus aber erhellet sogleich: daß der Denkgeist, im Streben zur Selbstverständigung und ihrer Durchführung, die Repräsentanten der Theologie nicht schlechthin umgehen darf, und daß nur im Bunde mit jenen zu erheben sei, welche unter den vielen Grundansichten vom Verhältnisse Gottes zur Welt sich mit dem geschichtlichen Fundamente der Theologie vertrage oder nicht."

Peregr. S. 379: „Bei all ihrer eigentlichen ausschließlichen Beschäftigung mit dem Christenthume, als einem historischen Objecte, hat die Scholastik doch in das Seelenleben Blicke gethan, die, wenn sie auch nur als der unwillkürliche Reflex jenes die Welt erleuchtenden Lichtes angesehen werden sollten, doch die alte Nacht über die innere Welt nicht mehr hereinbrechen ließen." ... Vgl. S. 498 f.

S. 61 läßt er den Belcampo, den er als Feind der Scholastik einführt, sprechen: „Ich muß gestehen, die verschiedenartigsten Systeme finden sich in der Scholastik vor, und zwar mit einem Anschein von außerordentlicher Kühnheit des Geistes ... Ja ich gestehe ferner, daß eine Menge von Wahrheiten in der Scholastik vorhanden sind, die so geistreich sind, daß unsere Zeit, unter gehöriger Berücksichtigung derselben, vor ihnen bis zur Verwunderung gefesselt stehen würde."

Lyd. 1849. S. 72: „Augustin machte ... in seiner Erkenntnißtheorie im Sinne des Christenthums den ersten Schritt zur Emancipation der christlichen Philosophie von der antiken des logischen Begriffs, ... und wurde so der Vater der neueuropäischen Philosophie."

Den h. Thomas nennt G. „den großen Dogmatiker" (Vorsch. I. S. 349), während er den Augustinus als „den größten Theologen im Occidente" bezeichnet. (Lyd. III. S. 108.)

Wenn ich nun ferner noch auf Süd- und Nordl. S. 181 und 186, Eur. und Her. S. 292 und 333, Janusk. S. 328, 376, 387, Vorsch. I. S. 192 u. 392, L. Symb. S. 311, Papst „der Mensch u. s. Gesch." S. 10 verweise, so wirst Du, mein Freund,

mir es erlassen, noch mehr anerkennende Aussprüche G.'s über die Leistungen der alten Schule aufzusuchen. Die angeführten genügen, um zu beweisen, daß die Urtheile G.'s über die Philosophie der Kirchenväter und der mittelalterlichen Theologen nicht derartig sind, um von dem Studium derselben abzuschrecken. Nie auch ist es ihm eingefallen, in das wegwerfende Urtheil der sogenannten Wiederhersteller der Wissenschaft einzustimmen: als hätte die Scholastik gar keine Wissenschaft gewährt, sondern wäre nur ein leeres Spiel mit müßigen Fragen, unnützen Spitzfindigkeiten, nichtssagenden Formeln u. dgl. gewesen. So schreibt er Eur. u. Her. S. 330: „Ja wohl! nicht blos das Herz, der Kopf möchte bersten, wenn man in dem Streite des Realismus und Nominalismus nichts als Klopffechtereien und Splitterrichtereien der Schulen erblickt, wo doch dem oberflächlichsten Blicke aus den Berichten jener Zeit etwas viel Ernsthafteres entgegentreten sollte." Er hat namentlich die Wichtigkeit der scholastischen Untersuchungen an dem Objecte derselben, an den christlichen Heilswahrheiten gemessen. Nur Denjenigen, welchen diese Wahrheiten aus dem Herzen und aus dem Leben entwichen waren, lag es nahe, die Tiefe und Schärfe der scholastischen Bestimmungen gering zu achten, — nicht einem Günther. Und wenn derselbe doch nicht so günstig über die scholastische Philosophie urtheilen, und keine so rückhaltlose Hingabe an dieselbe seinen Schülern anempfehlen kann, als Dr. Clemens, so liegt der Grund davon wahrlich nicht in einer aus Unkenntniß hervorgehenden Mißachtung, sondern in einer Prüfung des Verhältnisses ihrer philosophischen Principien zu den metaphysischen Voraussetzungen des Christenthums. Doch davon weiter unten. An dieser Stelle aber scheuen wir uns

nicht dem Dr. Clemens das Zugeständniß zu machen: daß den Schülern G.'s wie den Feinden desselben ein allseitigeres, gründlicheres und hingebungsvolleres Studium der Scholastik und Patristik, überhaupt der s. g. christlichen Philosophie Noth thut, als ihnen bisher zu betreiben möglich gewesen. Es ist dieses kein leichtes und kein in wenigen Jahren zu vollendendes Studium, und es wäre daher unbillig zu verlangen, daß wir dasselbe schon hinter uns haben sollten. Zunächst galt es, in der Gegenwart sich zu orientiren, und Princip und Entwickelung der neuern Philosophie, im Kampfe mit welcher G. sein System aufgebaut hat, zu erforschen, und den Pantheismus derselben niederzukämpfen; auch durch speculative Bearbeitung des geoffenbarten Glaubens die Probe für die Richtigkeit des eingeschlagenen Weges zu machen. Jetzt aber, wo die alte Scholastik in ihren neuen Vertretern mit dem Anspruche auf alleinige und ausschließliche Christlichkeit sich aufmacht und gegen uns in die Schranken tritt, werden wir uns nicht wiederholt mahnen lassen, die Kirchenväter und die Heroen der mittelalterlichen Wissenschaft gründlich zu studiren. An Hrn. Cl. aber, der in der Kenntniß derselben seine Stärke zu besitzen glaubt, dürfen wir wohl billig die Erwartung aussprechen, daß er uns vorarbeite und helfend zur Hand gehe. Hiezu muß er sich aus einem doppelten Motive dringend aufgefordert fühlen; einmal, weil er nicht befriedigt ist durch das, was in dieser Beziehung auf unserer Seite schon geleistet worden, nämlich von Günther selber an zahllosen Stellen, von Trebisch in seiner „christlichen Weltanschauung", von Gangauf in seiner „metaphysischen Psychologie des heiligen Augustinus", von Reinkens in seinem „Clemens Alexandrinus", von Zukrigl und A.;

und zweitens wegen seiner Anschauung von der „Wiederherstellung der Philosophie auf katholischem Boden." Denn S. VII. f. schreibt er: „Es läßt sich ein sicherer Erfolg und ein erwünschtes Aufblühen der Philosophie auf katholischem Boden, ohne Furcht eines Zusammenstoßes derselben mit der katholischen Kirchenlehre, wohl mit Sicherheit vorhersagen, wenn man sich katholischer Seits von den Vorurtheilen des Zeitgeistes befreit; das Vertrauen zu den falschen Göttern verliert, und nicht blos mit den Consequenzen, sondern auch mit den Principien der neueren Philosophie vollständig bricht; wenn man den Schutt, worunter die katholische Weltweisheit begraben liegt, hinwegräumt, die Schätze derselben wieder an's Tageslicht zieht, und erkennt, daß die christliche Vergangenheit über die Gegenwart im Gebiete der idealen, metaphysischen, theologischen und moralischen Wissenschaften eben so hoch emporragt, wie die Gegenwart über die Vergangenheit im Gebiete der materiellen, geschichtlichen, sprachlichen und s. g. exacten Wissenschaften; wenn man mit Bewußtsein zu dem alten Ausgangspunkte zurückkehrt, und das von der katholischen Vergangenheit im Grund- und Aufrisse vorgezeichnete, in der Ausführung schon weit vorangeschrittene Gebäude, unter Aneignung und Benutzung der neu gewonnenen Erkenntnisse und Hülfsmittel, wieder zu reinigen, auszubessern, weiter zu führen und zu vollenden unternimmt. Die Lösung dieser Aufgabe wird freilich keinem Einzelnen, noch mit Einem Schlage gelingen, denn sie erheischt, außer der philosophischen Befähigung, zu mancherlei Kenntnisse in der Theologie und den positiven Wissenschaften; sie muß aber das einzige Ziel aller Derjenigen bleiben, welche für das Christenthum und die Kirche in der Philosophie heilsam und segensreich wirken wollen."

Das ist nun freilich nicht das „Ziel", welches wir uns vorgesteckt haben, denn wir rechnen „zu den falschen Göttern", denen man den Dienst aufkündigen müsse, auch die begriffliche Speculation der beiden Heroen der griechischen Philosophie, die nicht weniger in der Scholastik ihre durch das Christenthum nur modificirte, als in Hegel und Herbart ihre reine Aus- und Durchbildung erfahren hat. Wir fürchten daher auch den allerfeindlichsten „Zusammenstoß" der Philosophie „mit der Kirchenlehre", wenn jene nichts sein soll als eine „Weiterführung und Vollendung" der Scholastik „unter Benützung der neu gewonnenen Erkenntnisse und Hilfsmittel;" denn eine solche Vollendung würde, wenn sie mit Consequenz aus den philosophischen Principien stattfände, wie es doch bei einer streng wissenschaftlichen Durchführung der Fall sein müßte, als entschiedener Pantheismus zu Tage treten. So sehr wir daher auch der Ansicht sind, daß ein unbefangenes (unbefangen sowohl durch Haß als durch Liebe) und sorgfältiges Studium der Scholastik, durch den reichsten Schatz von Erkenntnissen belohnt werden wird; so wenig zweifeln wir anderseits, daß das schließliche Resultat nichts Anderes sein könne, als der entschiedenste Bruch mit den aus der griechischen Philosophie überkommenen metaphysischen Voraussetzungen der alten Schule.

Bei so entgegengesetzten Anschauungen, Hoffnungen und Befürchtungen ist wahrlich für beide Seiten Aufforderung genug vorhanden, die Philosophie der scholastischen und vorscholastischen Theologen gründlich zu studiren; aber ja gründlich, also in Erhebung der zur Anwendung gekommenen Denkgesetze und Denkformen, der selbstständig gewonnenen wie der überkommenen, also

auch mit Rückgang auf Aristoteles und den alten und neuen Platonismus. Wird nicht bis zu den wissenschaftlichen Grundvoraussetzungen vorgedrungen, werden diese nicht sowohl an sich als in ihren Resultaten erhoben, untersucht und abgewogen; so wird der Eine so der Andere anders, ja Einer und Derselbe wird bei seiner Lectüre heute so, morgen anders über die alte Schule urtheilen. Bei einer gründlich angestellten und nur vom Interesse für die wahre Wissenschaft geleiteten Forschung aber, welche es verschmäht, blos einzelne Stellen bei der Väterlectüre zu sammeln und dem Gegner in's Gesicht zu schleudern, wird es sich doch schließlich herausstellen müssen, welche Beurtheilung der alten Schule die richtige sei, die des Clemens und seiner Freunde oder die Günthers und seiner Schule *). Wenn aber Erstere eine unerträgliche Arroganz darin erblicken, daß Letztere mit einem sehr bedenklichen, weil dem Heidenthum entlehnten Einschlage in dem Gewebe der patristischen und noch auffälliger (weil in systematischer Durchbildung) der scholastischen Wissenschaft sich durchaus nicht befreunden wollen; so muß ich fragen, ob keine Arroganz darin liege: über die ganze neuere Philosophie von Cartesius bis herab auf Günther den Stab zu brechen, und nur in den „materiellen, geschichtlichen, sprachlichen und sogenannten exacten Wissenschaften" einen Fortschritt der Neuzeit an-

---

*) Wäre Clemens weniger leidenschaftlich, so würde ich ihm in Beziehung auf die Scholastik zurufen: „Rühmlicher wäre es hier allerdings, wenn die ganze Untersuchung nicht über das Knie gebrochen, sondern im Vertrauen auf den Fortschritt des Geistes in seiner Selbstverständigung (unter dem bekannten: non liquet!) vertagt würde." Eur. u. Her. S. 252.

zuerkennen? Hat jene in der Anthropologie nichts geleistet? Ist kein gutes Haar an dem Augustinischen cogito ergo sum des Cartesius? Ist die Erforschung des erkennenden Subjects, und seines Beitrags zur Erkenntniß und Gewißheit nichts werth? Bestimmt nur das Object die Erkenntniß, nicht auch das Subject, das Ich? Ist die Selbstbewußtseinstheorie Günther's nicht auf Thatsachen der Empirie gegründet? Ist all und jeder subjektive Stand- und Ausgangspunkt, auch der empirisch (d. h. in höchster Instanz: von Gott) gegebene schlechthin zu verwerfen? Heißt das schon „den königlichen Weg der Väter" verlassen?

So nimmt es Clemens, wie wir gehört haben. Ich aber meine, daß unter diesem königlichen Wege der Väter nicht ihr philosophischer Weg, den sie sich, mit seltenen aber um so rühmlicheren Ausnahmen, von den griechischen Philosophen vorzeichnen ließen, sondern die Maxime des Vincenz von Lirin: nil innovetur, nisi quod traditum zu verstehen sei, die Maxime also: der alte einstimmige Christenglaube muß bei jeder wissenschaftlichen Neuerung festgehalten und darf in nichts alterirt werden. So meint es auch Günther, wenn er schreibt:

„Fest stand er (Augustinus) gewurzelt auf dem Boden der Schrift und Tradition. Nicht so seine Gegner (die Pelagianer) mit ihren animosen Apostrophen, die nichts für sich hatten als die Gewandtheit des Redners." Süd- u. Nordl. S. 186.

„Fragen muß ich Dich; ob jene Zeit (die mittelalterliche) der versuchten Selbstverständigung eine oder die andere von jenen Ideen, die das objective Fundament dieses subjectiven Verständnisses hergaben, zum Opfer gebracht habe, wie es leider! jede Ketzerei von der ersten bis zur letzten (im Socinianismus) so trefflich ver-

standen? Und das ist es, was alle speculativen Bestrebungen in der alten Kirche bei aller Unvollkommenheit eben so schätzbar als ehrwürdig macht, weil sich dieselben nie an dem Einen Fundamente, was da ein für alle Mal gelegt ist (an dem historischen Christus) vergriffen haben; oder mit anderen Worten: weil das objectiv Gegebene nie vom Subjecte verschlungen wurde, in dem Bestreben des letzteren, jenes intellectuell zu durchdringen und so geistiger Weise zu bewältigen." Vorsch. II. S. 290.

Und S. 301: „Die neue Schule aber in der neuesten Zeit mag sich die alte zum Muster nehmen: . . . daß sie das in Schrift und Tradition Gegebene eben so gewissenhaft schone." . . .

Das ist „der königliche Weg" der alten speculativen Theologen; es ist auch der Weg, von welchem die neue Schule nimmer abweichen will. Oder kann Clemens den Beweis führen: daß unser s. g. subjectiver Standpunkt nothwendig zur Veränderung und Auflösung des Glaubensobjects führe?? und daß darum unser guter Wille, das Object nicht zu opfern, zu Schanden werden müsse?? Was soll daher sein Vorwurf „dünkelhaften Sectengeistes?"

Wenn aber Clemens meint, daß der Standpunkt der neuen Schule zum wenigsten „mancherlei Gefahren für die katholische Kirche in sich berge"; so geben wir ihm zu bedenken, daß jedes philosophische System — auch das seine, ja dieses vielleicht um so mehr, je mehr es die Oeffentlichkeit scheut — solche Gefahren mit sich bringt. „Kein Standpunkt und kein Fundament sichert vor all und jedem Mißgriffe; so wie umgekehrt das seichteste Fundament Glücksgriffe nicht unmöglich macht. Aber dort haben doch selbst die Mißgriffe größern Werth, als hier die Glücksgriffe, weil jene durch

eine Evolution ohne Revolution sich von selbst aufheben, diese aber sich erst geltend machen können durch und nach einer Revolution, als Bedingung jeder Evolution.“ Süd- u. Nordl. S. 181. Darum ist es Pflicht des philosophirenden Katholiken, es an der gewissenhaftesten Umsicht nicht fehlen zu lassen, während es Sache der Kirche ist, etwaige Gefahren von sich abzuwenden. Dazu hat sie den Beistand des h. Geistes, dessen sie zu keiner Zeit entbehrt.

Doch Hr. Cl. bezeichnet diese Gefahren näher: „Nur zu leicht kann es geschehen, daß bei der Anwendung der neuen philosophischen Lehren auf die Theologie oder bei der Deutung und Erklärung der Dogmen mittelst derselben der Sinn, in welchem die Schule das Dogma versteht und auslegt, als maßgebend angenommen wird, selbst wenn er von dem durch die Tradition und das kirchliche Lehramt festgesetzten noch so weit abweichen sollte; denn es wird eben unterstellt, daß den früheren und denen, die ihnen folgen, die tiefere Einsicht und das richtige Verständniß mangele.“ In anderem Sinne, als dem durch die Tradition und das kirchliche Lehramt festgesetzten, das Dogma auslegen, das hieße allerdings den königlichen Weg der Väter verlassen. Aber warum fürchtet Cl. nicht, daß auch die alten philosophischen Lehren (ich meine die aristotelischen und platonischen) bei ihrer Anwendung auf die Theologie den wahren Sinn des Dogmas verkehren können??

Doch — die Antwort auf diese Frage ist uns Cl. nicht schuldig geblieben. Denn er fährt fort: „Endlich ist es zwar die Leitung des h. Geistes, welche dem von der Kirche in einer bestimmten Form

festgesetzten Dogma die Unfehlbarkeit sichert; allein die Formulirung des Dogma kömmt doch auch nicht ohne Mitwirkung des menschlichen Geistes zu Stande; manche Dogmen sind ganz und gar philosophischer Natur und die höchsten und wichtigsten sind in Begriffe und Ausdrücke gekleidet, die der Metaphysik entlehnt und nur durch diese verständlich sind. Der kirchliche Lehrbegriff ist also, um mit Günther in seiner Vorsch. II. S. 278 ff. zu reden: „„Das Product der Wechselwirkung zweier Factoren, eines gegebenen Objectes und vernehmenden Subjectes — oder: der Ausdruck der Selbstverständigung des Christenthums in seinen Gläubigen ... Er wird daher in seiner dem Geiste des Christenthums entsprechenden und widersprechenden Gestaltung und Entfaltung des Einflusses von Seite der jedesmal bestehenden Wissenschaft nie los und ledig werden.““ Daraus folgt aber, daß es auch eine gewisse philosophische Tradition in der Kirche gebe, die sich von der Entwickelung der Dogmen gar nicht trennen läßt, und die man nicht der Falschheit und Verkehrtheit zeihen kann, ohne folgerichtig entweder ein Zustandekommen des Dogma ohne alles vernünftige Zuthun von Seiten des Menschen zu behaupten, oder das Dogma selbst zu verdächtigen, wie denn bekanntlich seit den Reformatoren im 16. Jahrh. die Gegner der Kirche die Dogmen derselben nur zu häufig von dem Gesichtspunkte aus bestritten haben, daß sie das die christliche Wahrheit entstellende Product der mit dem Glauben in Verbindung gebrachten falschen, heidnischen, platonischen oder aristotelischen Philosophie seien". (S. 2 f.)

Da hast Du, mein Freund, die fixe Idee des Clemens, welche er als Geißel schwingt, um uns aus dem Heiligthum der christlichen

Wissenschaft hinauszutreiben, die Idee von einer auctoritativen philosophischen Tradition. Die Philosophie der Väter und Scholastiker, so meint er, sei durch die Entstehungsgeschichte der Dogmen sanctionirt. Mit dieser Idee, die er andererseits wieder als Leimruthe aufstellt, mag er wohl schon manchen Gimpel eingefangen haben.

Ich aber zerbreche die Hörner des syllogismus cornutus, zwischen die uns Clemens zu packen sucht, des syllogismus nämlich Entweder darf die Philosophie der alten Schule nicht der Falschheit und Verkehrtheit gezeiht, oder es muß auch das Dogma selbst verdächtigt werden. Ich sage weder: daß die Dogmen ohne alles vernünftige Zuthun der Menschen zustandegekommen seien, sondern behaupte mit Günther (Eur. u. Her. S. 328): „Nicht zu verzeihen ist es einem Historiker, wenn er die Philosophie erst an das fertig Dogma herantreten läßt, als ob dieses ohne denkende Geister, d. h. gedankenlos in der Kirche zu Stande gekommen wäre“; noch sage ich: daß durch den Einfluß der Philosophie auf die Dogmenbildung die christliche Wahrheit entstellt worden sei; und doch erkenne ich keine auctoritative philosophische Tradition, wie Cl., in der Kirche an. Oder vielmehr — ich sage in Betreff dieser Tradition: distinguendum est. Ich unterscheide nämlich zwischen einer eigenthümlich christlichen Philosophie der Kirchenlehrer, und einer aus der Fremde eingewanderten, mit der man den Versuch gemacht hat, ob sie zur wissenschaftlichen Verständigung der christlichen Thatsache sich eigne. In Beziehung auf das eigenthümlich Christliche der patristischen und scholastischen Philosophie behaupte ich mit Baltzer (Briefe II. S. 118,) daß dieses „höhere

Verständniß des Dogmas selbst dogmatische Auctorität" habe und ein „traditionelles Vermächtniß" sei; und mit Dr. Papst „der Mensch und seine Geschichte" S. 10: „Die Materialien, welche wir in den Schriften der Väter für die vollständige Reconstruction der kirchlichen Dogmen niedergelegt finden, sind in allen spätern Zeiten so wenig zu vernachlässigen, daß sie vielmehr von dem Katholiken gleichsam als die speculative Tradition anzusehen und zu achten sind." Dem anderen, nicht durch das Christenthum bestimmten Theile versage ich dieses Ansehen und diese Achtung. Ich verstehe aber unter der eigenthümlich christlichen Philosophie und deren Tradition die unter dem Einflusse des Christenthums von den speculirenden Gläubigen selbstständig erzeugte. Der Vater dieser christlichen Philosophie ist (um von Johannes zu schweigen) der Apostel Paulus*). Und die philosophischen Ideen, die er in seinen Briefen niedergelegt und durch seine mündliche Predigt ausgesäet, haben sich in den speculativen Bestrebungen der Kirchenväter und der großen mittelalterlichen Theologen nicht unfruchtbar erwiesen. Denn auch diese haben sich so vorbehaltlos und innig an das geoffenbarte Glaubensobject hingegeben, so rein in die christliche Anschauung sich hineingedacht und gelebt, so unmittelbar aus dem Born des kirchlichen Lebens

*) „In der Schrift liegt nicht blos das Zeugniß von Augen- und Ohrenzeugen der Erlösung, sondern auch das Verständniß derselben Zeugen nach Maßgabe ihrer persönlichen Geistesfähigkeit und Richtung. Mystik und Speculation sind als Lebenskeime in den Briefen eines Johannes und Paulus niedergelegt, die später ihre Ausbildung in der Kirche gefunden haben." Lyd. 1829. S. 37.

geschöpft und mit dem lebendigen Wasser desselben den Geistesblick sich also geläutert, auch durch Gebet und Ascese in einen solchen Zustand religiös-sittlicher Vollkommenheit sich hinaufgehoben, daß die Wissenschaft, welche sie, wohl unter besonderem Beistande Gottes, zu Tage förderten, in der Hauptsache kaum anders als Gottesweisheit genannt werden kann. Demgemäß hat Günther an vielen Stellen die Ansicht ausgesprochen: daß, wenn die Kirchenlehrer nur im Lichte der zweiten Offenbarung zur Erkenntniß der ersten, nur im Glaubenslichte zum philosophischen Wissen hätten vordringen wollen, dann wohl eine so reine und mächtige Strömung wahren Wissens über die Menschheit sich ergossen haben würde, daß die Geschichte der Selbstverständigung der Menschheit über alles Gegebene oder die Geschichte der Philosophie ganz anders würde ausgefallen sein, als sie ausgefallen ist. Aber leider! (oder vielmehr, die Entwickelungsgeschichte der Wissenschaft brachte es so mit sich daß die vorchristliche Gedankenmacht von den christlichen Denkern aufgegriffen wurde, um gereinigt und überwunden zu werden) ist auch ein anderer Strom philosophischer Ideen in das Bett der christlichen Speculation hereingebrochen*). Und daß diese, nicht aus dem Herzen der christlichen Weltanschauung hervorgeflossene Strömung unrein war und trübend und störend auf die Entfaltung der christlichen Wissenschaft einwirkte, das hat der Erfolg gezeigt; das hätte sich auch schon aus der einzigen nicht zu leugnenden Thatsache vorhersagen lassen: daß die griechische und orien-

*) Siehe Lydia 1852 S. 107 f., 1850 S. 171 f., Eur. und Heracl. S. 222.

talische, die gesammte vorchristliche Philosophie keine Schöpfungsidee hatte; und darum keine hatte, weil sie einer Denkmacht verfallen war, die keine wahre Transcendenz kennt. Hat aber auch die Aufnahme der heidnischen Philosophie die Entwickelung der christlichen Philosophie gehemmt, geschwächt und verunreinigt, so doch nicht vernichtet. Denn es verblieben die Schöpfer und Fortbildner der letztern in der Hauptsache auf dem „königlichen Wege", und förderten auf diesem Wege immer mehr echt speculative Goldkörner zu Tag. Doch über diese doppelte speculative Strömung und ihr Verhältniß zu einander hat sich Baltzer in der II. Serie seiner Briefe S. 117 ff. so bestimmt ausgesprochen, daß ich darauf verweisen kann.

Wenn aber Wahres und Irriges in der Speculation der früheren katholischen Theologen angetroffen wird, so wird es sich mit dem Einflusse der Schule auf die Dogmenbildung etwas anders verhalten, als Clemens meint.

Es ist hier vor Allem „die Art und Weise zu betrachten, auf welche die in der kirchlichen Declaration der göttlichen Heilswahrheit nothwendig statthabende menschliche Vermittelung vor sich geht: die einzelnen Lehrentscheidungen der Kirche sind (nach ihrer menschlichen Seite betrachtet) nichts Anderes, als logisch-nothwendige und darum absolut-sichere Conclusionen, welche das reflexive Denken aus dem bereits vorhandenen und lehrhaften Suppositum des lebendigen Christenthums ableitet. Hieraus folgt nun, daß die auf einem Concilium versammelten Väter, menschlicher Weise zu reden, als ausschließlich positive Theologen ihre Aufgabe vollkommen zu erfüllen im Stande sind, ja daß sie den auf die

fehlbare Auctorität des menschlichen Geistes sich stützenden idealen Speculationen nicht einmal Gehör geben dürfen, ohne ihren sicheren Standpunkt zu verrücken. Demzufolge ist es aber weiter auch denkbar, daß unfehlbare Entschließungen in einer Zeit zu Stande kommen, deren Wissenschaft nicht die ganze und die volle Einsicht in die Tiefe und Fruchtbarkeit der durch kirchliche Entscheidung eruirten Propositionen hat... Die Entscheidung ist unfehlbar, weil das Suppositum, auf welchem sie fußt, unter göttlicher Vermittelung gegeben ist, und weil die Declaranten durch die besondere Gnade des in der Kirche immerfort gegenwärtigen Paracleten geleitet werden. Die ihrem Sinne und Inhalte nach unfehlbare Entscheidung offenbart sich aber auch zugleich als Product menschlicher Geistesarbeit und zwar dadurch, 1. daß sie Resultat eines begrifflichen und reflexiven Denkens ist; 2. daß sie, so weit ihr die Sprache nicht durch die heiligen Urkunden gegeben ist, an den üblichen Sprachgebrauch einer bestimmten Zeit gebunden ist, woraus ihr aber keine Verlegenheit erwächst, weil sie, wie es auch wirklich geschehen ist, erklären kann, in welchem Sinne sie die ihr von der zeitläufigen Sprache dargebotenen Terminen für immer verstanden wissen will." Votum S. 21.

Und S. 38: „Wer einen richtigen und würdigen Begriff von dem Entwickelungsprocesse des kirchlichen Lehrbegriffs hat, der weiß, daß es sich in allen Lehrentscheidungen der Kirche um nichts anderes, als um die Bewährung der christlichen Heilsgewißheit handelt, deren Declaration allerdings bestimmte metaphysische Sätze zur nothwendigen Folge oder Voraussetzung hat. Durch welches un-

lösliche Band aber, durch welche ethische und theologische Nothwendigkeit die *aristotelische* Psychologie mit dem Urtheile der Kirche (über die averroistischen Irrthümer) verknüpft sei, ist noch nicht gezeigt worden. *Die Kirche hat sich noch nie mit einem philosophischen Systeme identificirt.*" . . .

Wohl also „kommt die Formulirung des Dogmas nicht ohne Mitwirkung des menschlichen Geistes zu Stande"; aber diese menschliche Mitwirkung der das Dogma auf dem Concil formulirenden Bischöfe ist nicht ohne Weiteres identisch zu setzen mit der Mitwirkung der herrschenden Schulweisheit. Wohl wird auch diese ihren Einfluß auf jene ausüben; aber dieser Einfluß erstreckt sich nicht so weit, daß die Bischöfe nur im Sinne (wenn auch in der Sprache) der speculativen Schultheologie das Dogma feststellen könnten. Das würde heißen, den Bischöfen alle Selbstständigkeit des Urtheils, alle Möglichkeit der Besinnung auf die kirchliche Tradition absprechen, um sie schulmeistern zu können; ja es würde heißen: den h. Geist selber in die Schule nehmen.

Die Cl.'sche Anschauung von dem tiefgreifenden und ganz unwiderstehlichen Einflusse der Schulphilosophie auf die Dogmenbildung, würde, um die Unfehlbarkeit der Dogmen zu retten, die Annahme nothwendig machen: daß der h. Geist die *Schule* innerhalb der Kirche so lenke und leite, daß ihr Entwickelungsgang in allen wesentlichen Punkten genau in den Grenzen wahrer Erkenntniß verlaufe; ja daß er schon die *griechische Philosophie*, wenigstens so weit sie nachweisbar von der Scholastik aufgenommen und in Anwendung gebracht worden ist, vor allem Irrthum bewahrt und

in die Wahrheit eingeführt habe. Die Grundanschauungen des Aristoteles dürfen nicht falsch sein, wenn der h. Thomas in seiner Speculation nicht auf Abwege gerathen sein soll; und doch kennt Aristoteles grundsätzlich nur eine Immanenz Gottes und der Welt! Mit anderen Worten: der heil. Geist muß nach Clemens zuerst die Schule unfehlbar machen, um dem Episcopat in seinen dogmatischen Lehrentscheidungen zur Unfehlbarkeit verhelfen zu können. Dann aber sollten statt der Bischöfe die Theologen, die Träger und Fortführer der Schulwissenschaft, conciliarisch zusammentreten, wie das bei den Protestanten geschieht — wenn die Formulirung der Dogmen also von der Schulphilosophie abhängig ist, daß die Bischöfe sich ihrem Einflusse durch kein traditionell-kirchliches Bewußtsein und durch keine vernünftige Reflexion, auch nicht durch die Führung des h. Geistes entziehen, geschweige dazu in Opposition treten können. Ist eine solche Anschauung von der Unfehlbarkeit der Kirche und der wahren Quelle dieser Unfehlbarkeit noch katholisch? Ist es katholische Lehre, daß Christus der Schule den Geist der Unfehlbarkeit verheißen habe??

Und nun übersehe man ferner nicht, daß von Anfang an auch eine immer wachsende Strömung wahrhaft christlicher, am Glaubenslichte entzündeter und aus der eigenen Reflexion der christlichen Theologen hervorgetriebener speculativer Ideen sich durch die Schule hinzieht, welche Strömung sich auch so stark erwies, daß die antike Philosophie die (als kirchlich anerkannten) Theologen nicht von dem königlichen Wege fortzureißen vermochte! Wie, sollten nun die conciliarisch versammelten und unter dem Einflusse des h. Geistes

stehenden Bischöfe nicht im Stande gewesen sein, in Hingabe an den wahrhaft christlichen Theil der Schulwissenschaft und mit Ausscheidung oder wenigstens mit Fallenlassen des widerchristlichen Theils irrthumslose dogmatische Entscheidungen zu treffen? Mußten sie als Aristoteliker entscheiden? Dürfen wir sie uns überhaupt als in den Zauberkreis eines bestimmten philosophischen Systems hineingebannt denken? Haben sie nicht z. B. über die Person Christi Bestimmungen getroffen, die frei sind von der scholastischen Verwechselung der Persönlichkeit mit Individualität, und in Betreff deren erst die Wissenschaft späterer Zeiten den (aus den verschiedensten Wissenszweigen hergenommenen) überraschenden Nachweis ihrer metaphysischen Bedeutung lieferte?

Es ist daher etwas ganz Anderes, wenn Clemens sagt: es gebe eine philosophische Tradition in der Kirche, die man nicht der Falschheit und Verkehrtheit zeihen dürfe, ohne entweder das Dogma zu verdächtigen oder das Zustandekommen desselben ohne vernünftiges Zuthun des Menschen zu behaupten; und wenn Günther sagt: „Der Lehrbegriff in seiner dem Geiste des Christenthums entsprechenden und widersprechenden (d. h. orthodoxen oder katholischen und hederotoxen oder hätetischen) Entfaltung und Gestaltung wird des Einflusses von Seite der jedesmal bestehenden Wissenschaft nie los und ledig werden, da diese wesentlich nichts Anderes ist, als die Selbstverständigung des Denkgeistes über das Gegebene in der Sphäre der Natur und der Geschichte“, und wenn er hinzufügt: „Das jedesmal gewonnene Verständniß aber, in und nach dem Geiste des Christenthums über das Christenthum als historische Thatsache in Lehre und Leben, ist das Beharrliche in der Form

desselben, also wesentliche Form — Dogma (die mit dem Wesen in seiner Beharrlichkeit, welches die welthistorische Thatsache selber ist, nicht vermengt werden darf)." Denn hier wird das Dogma unterschieden von dem in der Schule sich herausbildenden Lehrbegriffe, als dasjenige in demselben, was in und nach dem Geiste des Christenthums zum Vorschein gekommen und unzerstörbar ist; während in der Schule auch dem Geiste des Christenthums widersprechende Lehrbegriffe sich herausbilden können. Die Kirche aber erhebt nur den dem Geiste des Christenthums entsprechenden Lehrbegriff zum dogma declaratum., mit Ausscheidung des ihm widersprechenden. Oder wie Günther auf derselben Seite 280 der Vorsch. II. sagt: „Der Geist des Christenthums (der im Organismus desselben, in der Kirche sich offenbaren muß) wird die ihm widersprechenden Bildungen als Abnormitäten immer von sich auszuscheiden suchen."

Man wird daher auch Falsches und Verkehrtes in der patristischen und scholastischen Philosophie nachweisen dürfen, ohne deshalb auch nur von ferne das kirchliche Dogma zu verdächtigen.

Uebereinstimmend mit uns und nicht mit Clemens urtheilt Möhler, wenn er schreibt: „Wer sich bemüht, die Schriften der heiligen Väter zu studiren, wird ohne besonderen Scharfsinn die Entdeckung machen, daß sie sich bei aller Uebereinstimmung im kirchlichen Dogma mit der reichsten Mannigfaltigkeit über die christliche Glaubens- und Sittenlehre verbreiten; in der Art und Weise, in welcher sie über das Eine Evangelium . . . philosophiren und reflectiren, prägt sich die Individualität eines Jeden auf's Sprechendste;

aus. . . . Während sich nun alle Katholiken zu demselben Dogma, wie die Kirchenväter, freudig bekennen, hat das Individuelle, das rein Menschliche der letzteren nur so viel Werth für sie, als es Gründe für sich darbietet. . . . Diese Grundsätze wurden durch alle Zeiten der Kirche hindurch ausgesprochen und in Anwendung gebracht; es gelang nie einem Kirchenvater, selbst dem angesehensten nicht, seine besonderen Meinungen der Kirche aufzubringen; wie dies ganz vorzüglich Augustinus beweist. Welcher Schriftsteller erwarb sich je eine größere Auctorität, als er? Gleichwohl wurde seine Theorie von der Erbsünde und der Gnade nicht Kirchenlehre, und gerade darin zeigt er sich als einen wahren Katholiken, daß er uns selbst die Erlaubniß gab, seine besonderen Meinungen zu prüfen, und nur das Gute zu behalten. Uebrigens ist der Ausdruck „Lehre der Väter" häufig auch gleichbedeutend mit „Tradition"; in diesem Sinne werden sie als Repräsentanten der gläubigen Vorzeit, als Durchgangspunkte und Zeugen der Erblehre betrachtet, keineswegs in wiefern sie über tausend Dinge ihre besonderen Ansichten und Speculationen darlegen.

Von diesem Gesichtspunkte aus, wo nicht sie sprechen, sondern der Glaube der allgemeinen Kirche durch sie sich kund gibt haben sie allerdings eine bestimmende Auctorität. In dieser Beziehung stimmen wir nothwendig mit ihnen überein, weil Eine Glaubenslehre durch die ganze Geschichte der Kirche vorhanden ist, und vorhanden sein soll. . . . Für das subjective Eindringen (aber) in die an sich unveränderliche Heilslehre sind die Kirchenväter durchaus nicht maßgebend, und kein Stillstand ist durch sie geboten." Symbol. 4. Aufl. S. 386—89.

In Beziehung auf die Kirche aber schreibt er S. 383: „Die Gewißheit, welche die Kirche von der Wahrheit ihrer Sätze hat, ist eine unmittelbare, da sie ihr Dogma aus dem Munde Christi und der Apostel vernahm, und dasselbe ihrem Bewußtsein, oder wie Irenäus sich ausdrückt, ihrem Herzen durch die Kraft des göttlichen Geistes unauslöschlich eingedrückt ist."

Wenn daher Clemens uns mit den Gegnern der Kirche zusammenwirft, welche die Dogmen derselben häufig von dem Gesichtspunkte aus bestritten, „daß sie das die christliche Wahrheit enstellende Product der mit dem Glauben in Verbindung gebrachten, falschen, heidnischen, platonischen oder aristotelischen Philosophie seien;" so übersieht er, daß wir nur die Verständigungsversuche der Schule über das Dogma durch die antike Philosophie gehemmt und getrübt, keineswegs das Dogma der Kirche alterirt werden lassen. Er würde daher sich ein großes Verdienst erwerben, wenn er sich mit uns daran machte, den heidnischen Theil der. platonischen und aristotelischen Erbschaft aus der Wissenschaft der alten Schule auszuscheiden, und die christliche Erbschaft der paulinischen, johannischen und patristischen Ideenmacht fruchtbarer zu machen, als dadurch geschehen kann, daß er die Augen verschließt, um jenes pantheistische Element nicht zu sehen, und die Thatsache leugnen zu können, daß dieses Element, so oft es den Versuch machte, unabhängig von dem andern christlichen Elemente sich zu entfalten, zur Häresie führte. Vergl. Baltzer l. c. S. 124 und 119.

Clemens fährt in seinen Uebertreibungen fort, wenn er sagt: „Nach ihrer (G.'s und seiner Schüler) Ansicht ist die Spe-

culation der Väter und Kirchenlehrer in den früheren Jahrhunderten, worin doch die ganze bisherige Entwickelung des Dogma stattgefunden hat, nicht blos eine mangelhafte und vielfach irrige, sondern eine durchaus verfehlte gewesen, weil sie sich lediglich an die antike Philosophie angeschlossen und in dem undankbaren Versuche aufgegangen sein soll, dies heterogene Element mit dem christlichen Glauben zu verschmelzen. Ein eigenes selbstständiges Nachdenken, ein im Geiste des Christenthums wiedergebornes, philosophisches Wissen, worin das Wahre und Falsche der Lehren des heidnischen Alterthums unterschieden und berichtigt worden wäre, hätten nach diesen Ansichten jene Männer nicht besessen; sie wären nicht einmal über den Semipantheismus und die Emanationslehre, wonach die Schöpfung in einer Diremtion und partiellen Mittheilung des göttlichen Wesens besteht, hinausgekommen, und erst Günther hätte den Grund zur wahren Philosophie des Christenthums gelegt. Ja es wird sogar der Protestantismus, der Pantheismus, Atheismus und Communismus der neueren Zeit als die folgerichtige Entwickelung aus den philosophischen Lehren der Väter und Scholastiker dargestellt und nicht nur behauptet, daß die Alteration der metaphysischen Voraussetzungen des Christenthums durch den Einfluß der heidnischen Philosophie von der lehrenden Kirche, theils nicht erkannt, theils geduldet worden sei, sondern auch geradezu ein nachtheiliger Einfluß der Speculation auf das Dogma zugestanden." S. 3 f.

Die Speculation der Väter und Kirchenlehrer ist nach Günther nicht eine „durchaus", sondern nur in so weit „verfehlte",

als sie sich von dem logischen Formalismus der antiken Philosophie bestimmen ließ. Sie hat sich aber nicht „durchaus" von derselben bestimmen lassen; sie hat auch durch „eigenes selbstständiges Nachdenken ein im Geiste des Christenthums wiedergeborenes philosophisches Wissen" hervorgebracht; aber — und das sagt Günther — diese unter Beachtung der metaphysischen Voraussetzungen des Christenthums im Lichte eines lebenskräftigen Glaubens errungene Selbst- und Welt- und Gotteserkenntniß, diese selbstständige Forschung und ihre Resultate haben sich nicht so mächtig erwiesen, daß „das Wahre und Falsche in den Lehren des heidnischen Alterthums" genau unterschieden, und das Falsche vollständig aus der christlichen Philosophie ausgeschieden worden wäre. Und sollte etwa Hr. Clemens Angesichts des historisch vorliegenden Entwickelungsganges der patristischen und mittelalterlichen Speculation es wagen, zu behaupten: dieser Ausscheidungsproceß habe stattgefunden, jener logische Formalismus und mit ihm die Emanationstheorie des Pantheismus sei vollständig und gründlich überwunden worden? Das werde ich nicht eher glauben, als bis Clemens selber es versichert. Um aber dieser Versicherung Nachdruck zu verleihen, müßte er zugleich beweisen: daß die Väter und Scholastiker die Schöpfungsidee philosophisch festgestellt und durchgebildet, und, was davon unzertrennlich ist, daß sie einen onto- oder metalogischen Transcendentalismus enthüllt, und mit demselben die Immanenz des logischen Formalismus siegreich niedergekämpft hätten.

Um die Unmöglichkeit dieses Beweises zu erhärten, brauche ich nur auf die zwei hervorragendsten speculativen Kirchenlichter, auf

Verständniß des Dogmas selbst dogmatische Auctorität" habe und ein „traditionelles Vermächtniß" sei; und mit Dr. Papst „der Mensch und seine Geschichte" S. 10: „Die Materialien, welche wir in den Schriften der Väter für die vollständige Reconstruction der kirchlichen Dogmen niedergelegt finden, sind in allen spätern Zeiten so wenig zu vernachlässigen, daß sie vielmehr von dem Katholiken gleichsam als die speculative Tradition anzusehen und zu achten sind." Dem anderen, nicht durch das Christenthum bestimmten Theile versage ich dieses Ansehen und diese Achtung. Ich verstehe aber unter der eigenthümlich christlichen Philosophie und deren Tradition die unter dem Einflusse des Christenthums von den speculirenden Gläubigen selbstständig erzeugte. Der Vater dieser christlichen Philosophie ist (um von Johannes zu schweigen) der Apostel Paulus*). Und die philosophischen Ideen, die er in seinen Briefen niedergelegt und durch seine mündliche Predigt ausgesäet, haben sich in den speculativen Bestrebungen der Kirchenväter und der großen mittelalterlichen Theologen nicht unfruchtbar erwiesen. Denn auch diese haben sich so vorbehaltlos und innig an das geoffenbarte Glaubensobject hingegeben, so rein in die christliche Anschauung sich hineingedacht und gelebt, so unmittelbar aus dem Born des kirchlichen Lebens

---

*) „In der Schrift liegt nicht blos das Zeugniß von Augen- und Ohrenzeugen der Erlösung, sondern auch das Verständniß derselben Zeugen nach Maßgabe ihrer persönlichen Geistesfähigkeit und Richtung. Mystik und Speculation sind als Lebenskeime in den Briefen eines Johannes und Paulus niedergelegt, die später ihre Ausbildung in der Kirche gefunden haben." Lyd. 1829. S. 37.

geschöpft und mit dem lebendigen Wasser desselben den Geistesblick sich also geläutert, auch durch Gebet und Ascese in einen solchen Zustand religiös-sittlicher Vollkommenheit sich hinaufgehoben, daß die Wissenschaft, welche sie, wohl unter besonderem Beistande Gottes, zu Tage förderten, in der Hauptsache kaum anders als Gottesweisheit genannt werden kann. Demgemäß hat Günther an vielen Stellen die Ansicht ausgesprochen: daß, wenn die Kirchenlehrer nur im Lichte der zweiten Offenbarung zur Erkenntniß der ersten, nur im Glaubenslichte zum philosophischen Wissen hätten vordringen wollen, dann wohl eine so reine und mächtige Strömung wahren Wissens über die Menschheit sich ergossen haben würde, daß die Geschichte der Selbstverständigung der Menschheit über alles Gegebene oder die Geschichte der Philosophie ganz anders würde ausgefallen sein, als sie ausgefallen ist. Aber leider! (oder vielmehr, die Entwickelungsgeschichte der Wissenschaft brachte es so mit sich daß die vorchristliche Gedankenmacht von den christlichen Denkern aufgegriffen wurde, um gereinigt und überwunden zu werden) ist auch ein anderer Strom philosophischer Ideen in das Bett der christlichen Speculation hereingebrochen*). Und daß diese, nicht aus dem Herzen der christlichen Weltanschauung hervorgeflossene Strömung unrein war und trübend und störend auf die Entfaltung der christlichen Wissenschaft einwirkte, das hat der Erfolg gezeigt; das hätte sich auch schon aus der einzigen nicht zu leugnenden Thatsache vorhersagen lassen: daß die griechische und orien-

*) Siehe Lydia 1852 S. 107 f., 1850 S. 171 f., Eur. und Heracl. S. 222.

Unendliche aufgetreten war; den aber Albertus für unvermeidlich hielt, wenn die Welt ohne Anfang gedacht werden müsse.

„Diese Abweichung des großen Schülers vom großen Lehrer wird daher von Geschichtsforschern mit Recht als ein Beleg für den zunehmenden Einfluß des Aristoteles auf St. Thomas angesehen.“ Ebend. S. 362.

So negirt denn Thomas, als aristotelischer Philosoph, die eigentliche Weltschöpfung, indem er sie als „Ausfluß des Weltwesens aus der allgemeinen Ursache, welche Gott ist (Nomine creationis designamus emanationem totius entis a causa universali, quae est Deus), bestimmt *).“ Eurist. und Her. S. 523, wo Günther auch nachweist, daß diese Bestimmung, welche wir am Ausgange der Scholastik finden, nicht weniger am Eingange derselben, bei dem „speculativen Denker Anselmus“, angetroffen werde.

Und ähnlich verhält es sich mit der philosophischen Schöpfungslehre des h. Augustinus. „Als der Inbegriff aller Wahrheiten war Gott über all und jeden Gegensatz von Augustin hinausgehoben; denn, was alles wahrhaft Seiende umfaßt, muß nicht minder alle Gegensätze in sich vereinen, und kann daher nicht durch den einen oder den andern derselben allein bezeichnet werden. Darum konnte

*) Ebenso sagt er in sent. I. dist. XXX. qu. 1 art. 1: Cum enim omne esse cuiuslibet rei effluat ab ipso Deo, non solum universi sed cuiuslibet partis eius, oportet quod ipse designetur in habitudine principii ad quodlibet eorum, quae sunt, et cum multa eorum quae sunt, non semper fuerint, etiamsi ponatur, quod universum semper fuerit, — — oportet, quod nomina designantia illam habitudinem non ab aeterno de Deo dicantur, sed ex tempore.

Augustin dem höchsten Sein nichts Anderes entgegensetzen, als das Nichtsein; und alles wahrhafte Sein konnte zu ihm in keiner Entgegensetzung stehen.

„Wer kann in diesen Bestimmungen, die nichts Besseres sind, als der hypostasirte Schematismus der logischen Begriffsmomente in seiner Uebertragung auf die Gottesidee, den Einfluß der platonischen Ideenlehre nach altem und neuem Style verkennen?! Unter dieser Herrschaft aber wird sich die Augustinische Weltansicht schwerlich der pantheisirenden Tendenz derselben ganz entwunden haben. Wie sollte auch Gott nicht als Weltseele gedacht werden müssen, da Augustin oft genug die bejahende Formel wiederholt: Gott sei das, in und aus welchem, von und durch welches allein wahr sei, was wahr ist; und nicht minder die verneinende Formel: Gott sei das, über und außer welchem und ohne welches nichts sei? Auch ist hinlänglich bekannt: daß er die mit den Neuplatonikern früher angenommene Weltseele später zwar in Zweifel gezogen, ohne jedoch auf die Consequenz zu verzichten: die Welt als ein von Gott beseeltes Wesen zu denken: Spiritus vitae, qui vivificat omnia, creator est, et omnis creati spiritus Deus est." Eur. u. Her. S. 288 f.

Aber es fällt G. nicht ein, zu behaupten: daß nicht auch Elemente zu einer dem Geiste des Christenthums entsprechenden und durch selbstständige Forschung gewonnenen philosophischen Schöpfungstheorie bei Augustinus sich finden. Denn er fährt fort:

„Und doch finden wir von einer andern Seite her: daß Augustin den wesentlichen Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf, und insofern auch zweierlei Wahrheit (Gott und

Welt) festhält, wodurch er gegen den Pantheismus der Neuplatoniker hinlänglich geschützt ist. Daher konnte Augustin sagen: „„daß die geschaffenen Geister wegen ihrer Veränderlichkeit nicht vergleichbar seien mit Gott, dem höchsten Geiste. Jene kommen Gott nicht gleich, sind ihm aber ähnlich nach verschiedenen Graden."" . . .

„Es war aber jener wesentliche Unterschied und die Zweierleiheit der Wahrheit das Ergebniß seiner psychologischen Forschung, in welcher er den einfachen Grund der unmittelbaren Gewißheit in sich selber festhielt." . . .

Und wieder „bietet sich dem Forscher eine andere Gedankenreihe Augustins dar, die ihn vom Pantheismus frei spricht, und welche die Idee von der Freiheit der geschaffenen Dinge zu ihrem Principe hat, und abermal ein Resultat seiner psychologischen Forschung ist. So bewirkt nach Augustin das vollkommene Sein Alles, jedoch so, daß die Dinge ihre eigene Thätigkeit haben. Dies gilt vorzüglich vom freien Willen des Menschen, „„der seine Ursache zwar in Gott habe, aber auch als freie Ursache von Gott erschaffen sei."" Zu diesem Zwecke nahm Augustin vorzüglich auf's Böse Rücksicht. „„Wer könnte es ertragen (sagt er in der Civitas Dei IV. 13), die vernünftigen Seelen als Theile Gottes anzusehen, wenn er bedenkt: daß sie das Schmählichste dulden, verdammungswürdige Thaten begehen?""

Aber freilich — auch das verschweigt G. nicht, daß diese durch selbstständige Forschung gewonnenen und die metaphysischen Voraussetzungen des Christenthums ganz richtig gebenden speculativen Ideen im Kampfe mit den aus der antiken Philosophie herüberge-

nommenen doch nicht zum vollen Durchbruche gekommen seien, weder bei Augustin noch bei den mittelalterlichen Theologen *).

„ . . . So standen sich also im Mittelalter die Idee der Creation und die der Emanation feindselig gegenüber als Principien der Speculation." . . . Lydia 1851. S. 329.

Was denn nun? Sollen wir Katholiken zur Ehrenrettung der alten Schule über die ungelösten Widersprüche in ihrer Speculation hinwegsehen? Wie werden wir es dann je zu einer widerspruchslosen, wahrhaft christlichen und selbstständigen Philosophie bringen? „Eine große Energie (sagt G. in der Lydia II. 1. S. 283) ist die Selbstbeherrschung: den erkannten Irrthum auch zu bekennen in Wort und That. In dieser Energie liegt zugleich die Bürgschaft: daß das Princip der Wahrheit — die biblische Schöpfungslehre — aus der bisherigen Form der Vorstellung in die höhere Form des reinen Gedankens übersetzt, und daß der Inhalt jenes Princips in seiner Widerspruchslosigkeit und Nothwendigkeit aufgezeigt werde. Und was könnte denn die deutsche Intelligenz abschrecken, die Hand an's Grabscheid zu legen? Sagt Christus nicht: daß für den Acker, von dem man weiß, ein Schatz sei in ihm vergraben, Alles daran gesetzt werden müsse, um ihn als Eigenthum zu besitzen?"

Ja! Alles muß daran gesetzt werden, um eine Speculation zu erobern, in welcher die biblische Schöpfungslehre ihre vernunftnothwendige Begründung erhält. Jede Speculation ohne Schöpfungs-

*) Siehe „Ein Wort über den Vernunfthaß auf katholischem Gebiete von Günther in der Wiener Zeitschrift für kath. Theologie." III. 1. S. 63 f.

idee ist zu jeder Zeit ungenügend, in unserer Zeit aber auch verderblich. Da kommt der Geist nicht zu seinem Rechte, die Natur nicht, der Mensch nicht, da kommen Gott und Welt nicht zu ihrem Rechte und nicht zu ihrer wahren wechselseitigen Verhältnißbestimmung; da bringen sich Wissen und Glauben, Philosophie und Theologie gegenseitig um allen Credit, und das Endresultat wird immer sein: daß die Einen, an der Vernunft verzweifelnd, die bloße Glaubensauctorität umklammern, die Anderen dem Pantheismus sich in die Arme werfen, während die Dritten an der Klippe einer doppelten Wahrheit scheitern.

Darum werden wir uns durch Dr. Clemens nicht von dem Bestreben abhalten lassen, die Tenne der alten Speculation zu säubern, und die glänzende pantheistische Spreu in die Lüfte hinzustreuen. Wir wissen, daß wir der gewichtigen Körner genug finden werden, um, wenn wir sie in das Erdreich des sich auf sich selbst besinnenden gläubigen Geistes versenken, eine reiche Saat zu erhalten. Denn, noch einmal komme ich darauf zurück: die Speculation der alten Schule ist nicht eine „durchaus" verfehlte. Ich erinnere zu dem Ende an die früher angeführten Aussprüche Günthers, und füge als neue hinzu: „Augustins Fundament war solider und sein Standpunkt höher und deßhalb blickte er weiter, stand fester und bestand länger, als seine in sogenannter Menschenliebe schmelzenden Gegner (die Pelagianer). Und nur deßhalb konnte die Zeit das unrichtige Resultat seiner Forschungen reinigen, ohne das Fundament derselben untergraben zu müssen." Süd- u. Nordl. S. 181. „Was wäre aus dem ganzen Christenthume in dem Processe fortgesetzter Selbstver-

ständigung über seine historische Position im Verlaufe der Jahrhunderte geworden, wenn die glänzenden Gegner Augustins seine finstere Weltansicht verdrängt hätten, in der bei allen Mißgriffen das Christenthum nach seinen historischen Elementen mehr geschont und verherrlicht war, als in den Glanzpartien der entgegengesetzten Zeitansichten." Ebend. S. 196. Vergl. Janusk. S. 316 und 328.

Aber auch abgesehen von den Resultaten der selbstständigen Forschung der früheren und späteren Theologen, ist es deshalb ganz unmöglich, daß Günther ihre Philosophie für eine „durchaus verfehlte" ansehe, weil er auch das Fundament derselben, die antike Philosophie nicht für eine durchaus verfehlte hält.

„Wenn wir (schreibt er im Eur. und Her. S. 333) . . . unverholen unsere Ansicht dahin ausgesprochen haben: daß die christliche Intelligenz in dem antiken Begriffe umsonst den Schlüssel suchte zum vollendeten Verständnisse über die Thatsachen des Christenthums; so wollen wir hiemit der alten Philosophie nicht all und jedes Verdienst um die christliche Wissenschaft abgesprochen haben.

„Und wenn man jener nachrühmt: „„daß im antiken Begriffe das unabweisliche Bedürfniß des Geistes, sich selbst zu behaupten, und sein ewiges Recht hiezu, wenigstens der Form nach, Nahrung gefunden habe""; so haben wir um so weniger dagegen einzuwenden, wenn uns nur sonst erlaubt ist, auf jenen Nachsatz, der von der Form spricht, den größten Nachdruck zu legen. Dem antiken Begriffe wird mit Recht die Ehre einer Schutzwehr gegen die Verknechtung des intelligenten Geistes zu Theil, die Furcht vor jener

mag nun der weltlichen oder geistlichen Auctorität im Völkerleben jener Zeit gelten, denen allerdings eine solidere Hinterlage im Christenthume zu Theil geworden, als dem hellenischen Staate in seiner Vertretung der polytheistischen Volksreligion, von der die antike Wissenschaft glücklich ihre Emancipation durchsetzte. Allein bei jenem Zugeständnisse darf doch nicht übersehen werden: daß die Geister im Mittelalter sich nicht alle mit dem formalen Schutze jenes Rechtes begnügt haben; viele von ihnen griffen vielmehr über die Form hinaus und in den Inhalt des antiken Begriffs hinüber, um sich jenes Schutzes zu versichern, was aber offenbar ein Mißgriff war, der das angesprochene Recht wieder der Gefahr aussetzte, als Unrecht behandelt zu werden." —

Und S. 227 f.: „Nicht „„unangefochten vom Polytheismus"", wohl aber unbesiegbar von ihm, der ihre Emancipation nicht hindern konnte, ist die griechische Philosophie auf der Bahn freier Forschung fortgeschritten bis zur Höhe des Monotheismus. Dieser ist das unleugbare und große Produkt der freien Speculation auf griechischem sogenannt heidnischem Boden. Von ihm muß man vor Allem den Mund aufthun, wenn man ihr die „„Vergeistigung der endlichen Verhältnisse des Menschen"" nicht ohne Grund zum Verdienste anrechnen will.

„Und weil der Monotheismus der Philosophie nicht aus der Vielgötterei der heidnischen Volksreligion hervorgegangen; so ist jene auch nur per nefas eine heidnische zu nennen; mit Recht aber als eine Einleitung zum Christenthume zu begrüßen, indem, was den Volksglauben an die Vielgötterei untergrub, un-

willkürlich die Triumphpforte erbauen half, durch welche das Evangelium den Einzug in die Menschheit feierte. An den Gedanken von Einem Gott und Vater der Menschen konnte sich nun auch der Gedanke anschließen von der Einheit des Menschengeschlechts, und so dem Evangelium von der Liebe des himmlischen Vaters in die Hände arbeiten, um der Zersplitterung der Gattung in zahllose Nationalitäten, die sich sammt ihren Naturgottheiten feindselig gegenüber standen, vollends ein Ende zu machen"....

S. 522: „... Die bloßen Elemente hellenischer Speculation stellen kein philosophisches System (es falle nun in die Zeit der Scholastik oder außerhalb derselben) nothwendig in einen feindlichen Gegensatz zur kirchlichen Auctorität. Diese hat auch weder den Platonismus noch den Aristotelismus als solchen in irgend einer Zeit verworfen; wohl aber, wo und wann sich der eine oder der andere auf Kosten der Thatsachen des Christenthums und des bereits darüber gewonnenen und festgesetzten Verständnisses geltend machte. So verdammte die Kirche auf dem Concil zu Paris 1210 den damaligen Aristotelismus erst, nachdem er sich in den idealistischen Pantheismus eines Amalrich von Chartres und eines David Dinanto bereits ausgewachsen hatte"....

Im Thomas a scrup. S. 20 f. endlich bezeugt Günther seine „Hochachtung vor dem Idealismus in der platonischen Weltansicht, vorzüglich in Bezug auf das Christenthum und seine Einführung in die höheren Lebenskreise der alten Welt", und stellt auch „die spätere Herrschaft aristotelischer Ideen keineswegs als ein Unheil für das dogmatische Lehrgebäude der christlichen

Kirche auf, am wenigsten aber aus dem Grunde, weil die Negativität das unterscheidende Merkmal der aristotelischen von der platonischen Philosophie ist, und jenes negativen Charakters zu Folge alle Anwendbarkeit der Kategorien auf die Idee Gottes auch in der christlichen Theologie negirt werden mußte." — Ein Heil für alle Zeiten erblickt er freilich weder in der platonischen Positivität noch in der aristotelischen Negativität. Deshalb fährt er fort: „Es kann der speculativen Theologie im Christenthume so wenig mit dieser Negativität, als mit der unmittelbaren Beziehung der Kategorien auf die Idee Gottes nach platonischer Weisung gedient sein, weil jene überhaupt von einer Speculation, die sich durch Jahrhunderte über den Dualismus im Absoluten (als Urseele und als Urmaterie — als Urlebendiges und Todtes, wovon jenes dem Aristoteles als unbeweglicher Beweger, dem Plato aber als Beweger durch sich galt) nicht zu erheben im Stande war, und von jener Schmach auch nur im Christenthume in Lehre und Leben befreit werden konnte, — kein restauratives Element für ihre höchsten Interessen zu erwarten hat."

So steht es denn fest, daß nach Günther in der alten Schule nicht nur ein wahrhaft christliches auf dem königlichen Wege der Väter errungenes theologisches Bewußtsein, sondern auch eine sowohl durch eigene selbstständige Forschung als an der Hand der antiken Philosophie gewonnene echt speculative Gnosis sich vorfindet *).

*) Deshalb weist Günther auch den Vorwurf von sich ab: „daß er die Väter stehen lasse, und dafür seine Zuflucht zu gefallenen Geistern nehme, die sich mit jenen nicht messen können." Lyd. III. 106 f.

Und die neue Zeit darf dieselbe nur aufsuchen und auf ihrem subjectiven Standpunkte ausbilden, um eine Philosophie zu gewinnen, welcher die Theologie ohne Scheu die Schwesterhand reichen darf, weil jene „den Semipantheismus und die Emanationstheorie“, welche in der alten Schule noch nicht vollends ausgeschieden worden, überwunden hat.

Wenn ferner Cl. darüber Klage führt: daß „sogar der Protestantismus, der Pantheismus, Atheismus und Communismus der neueren Zeit als die folgerichtige Entwickelung aus den philosophischen Lehren der Väter und Scholastiker“ (soll heißen: aus dem emanatistischen Theile des von den Vätern und Scholastikern nicht vollends überwundenen logischen Formalismus der antiken Philosophie) „dargestellt“ werde; so möchte ich ihn fragen: woraus denn er den Protestantismus, Pantheismus, Atheismus und Communismus ableite? Senken dieselben etwa nicht ihre Wurzeln in die antike Begriffsspeculation, die ihre nicht verdorrten Zweige auch in die Scholastik hineingetrieben hat? Will er sich etwa anschicken, die Aussprüche Günthers zu widerlegen: „Es bedurfte der Jahrhunderte, bis jenes Element antiker Begriffsphilosophie die höchste Blüthe im logischen Pantheismus getrieben.“ Vorsch. I. S. 386. „Den Schluß von der allseitigen Ausbildung der reformatorischen Theologie machen nun eben die Formen des Atheismus“ .... Lyd. I. S. 356. „Die Gegenwart hat bereits den Atheismus in den Kirchen und den Communismus in den Staaten, und hiemit die letzten Consequenzen der logischen Begriffsspeculation erlebt.“ Lyd. II. 1. S. 170. Was soll also der Clemens'sche Schrei des Entsetzens? Soll er eine

Widerlegung dessen, was G. an hundert Stellen bewiesen hat, ersetzen oder gar überflüssig machen? Es genügt auf drei solche Stellen hinzuweisen, zwei derselben sind zu lang, um sie hersetzen zu dürfen, nämlich Lydia 1852. S. 105 ff. und Vorsch. I. 381 ff.; die dritte, weil kürzere, möge hier Platz finden.

„„Der Protestantismus (schreibt Baur in Tübingen) strebt mit demselben Interesse, mit welchem er in dem Verhältnisse des Menschen zu Gott Alles nur durch die göttliche Gnade bedingt sein läßt, überhaupt nach dem absoluten Standpunkte des absoluten Einen Princips, und es läßt sich daher nicht leugnen: daß zwischen dem theologischen Principe der absoluten Gnade und dem philosophischen Principe des absoluten Geistes ein innerer Zusammenhang stattfindet. Es ist daher auch eine sehr natürliche Erscheinung, daß in demselben Verhältnisse, in welchem der Protestantismus sich den Monismus zum Bewußtsein zu bringen sucht, auch der Katholicismus die Tendenz hat: sich in dem für ihn gleich nothwendigen Dualismus, nicht blos theologisch, sondern auch philosophisch abzuschließen. Und hierin liegt die eigenthümliche Bedeutung des philosophisch-theologischen Systems, welches von A. Günther schon früher der Hegelschen Philosophie und neuestens in dem „Letzten Symboliker" auch der protestantischen Theologie entgegengesetzt worden ist."" ... Mit der Reformation nahm der Occident des christlichen Europas eine Theilung in die Verlassenschaft St. Augustins vor. Der Protestantismus nahm in der Person des Augustiner-Mönchs Dr. M. Luther die theologische Weltanschauung in Beschlag, die im Calvinismus sich zum theologischen Abschlusse brachte. Mit ihr aber trat zugleich das neuplatonische Element aus der alten Kirche hinaus,

Dieser aber fiel demnach das Rudiment der Augustin'schen Erkenntnißtheorie sammt der empirisch-psychologischen Basis als Erbstück zu, dessen sich Descartes bemächtigte. Mit jenem aber war dem Katholicismus zugleich das Organ in die Hand gelegt, zunächst die Wissenschaft des Christenthums, und fernerhin die Wissenschaft als solche in ihrer Reinheit und in der Harmonie mit dem Gegebenen in Natur und Geschichte zum Abschlusse zu bringen." Eur. und Her. S. 314.

Ja — die von der Speculation der Väter und Scholastiker nicht überwundenen, aber gemilderten und durch die Glaubensauctorität gebundenen logisch-begrifflichen Elemente der antiken, namentlich aristotelischen Philosophie, haben sich in der Reformation frei gemacht; und ihrer ungebundenen Herrschaft verdanken wir den Pantheismus, Atheismus, Communismus. Das Gegentheil zu beweisen, wird Herrn Clemens ganz unmöglich sein.

Ich gehe zu der „Alteration der metaphysischen Voraussetzungen des Christenthums durch den Einfluß der heidnischen Philosophie" über, um zu bekennen: daß Günther diese Alteration — für die Schule und in der Schule behaupte. So, wenn er schreibt: „Dieser buckelige Halbpantheismus (daß nämlich Gott die Wahrheit in ihrer höchsten Wirklichkeit d. h. höchster Geist sei) mit seiner Lehre von einem blos quantitativen Unterschiede zwischen Geist und Gott, als der Wahrheit in niederer und höchster Wirklichkeit, war freilich noch der faule Fleck im griechischen Monotheismus, den auch die platonisirenden Kirchenväter im Orient und Occident stehen lassen mußten, so lange sie das Christenthum, als Offenbarung Gottes in der Welt-

geschichte, nur durch das Medium der platonischen Philosophie betrachteten *).

„Die welthistorische Thatsache aber der Menschwerdung Gottes in Christo dem Welterlöser kann gar nicht jenen Halbpantheismus zur Voraussetzung haben; wohl aber die Negation aller Ebenbürtigkeit oder Wesensgleichheit des Geistes mit Gott, da Göttliches von Gott nicht abfallen, sich zu diesem nicht in ethischen Widerspruch setzen kann. Auch beeinträchtigt diese Negation gar nicht die Wahrheit in unserem Begriffe von Ur- und Nachbild; da diese keineswegs mit dem Quantitätsverhältnisse zwischen beiden steht und fällt. Und nur unter der, obwohl anfangs blos geahnten Voraussetzung jener Negation konnte der heidnischen Menschheit die Kunde von der Störung ihres ursprünglichen Verhältnisses zu Gott durch den Mißbrauch des freien Willens und von der Restauration, wie solche ein wesentlicher Artikel in der frohen Botschaft war, auf die Dauer nicht gleichgültig bleiben." Eur. u. Her. S. 229.

Ja, Günther müßte die Hoffnung aufgeben, daß durch seine Philosophie die metaphysischen Voraussetzungen des Christenthums rein und bestimmt erhoben würden, wenn er die theilweise Alteration desselben in der Schule durch den Einfluß der antiken Philosophie nicht behauptete. Lehrt er aber auch, daß die Kirche

*) Aehnlich schreibt Görres l. c. S. 75: „Als das entstehende Christenthum eine Wende im Geisterreiche der alten Zeit hervorgerufen, da ließen diejenigen, die sich zum neuen Princip (des Christenthums) bekannten, ... ihrerseits das sich Entfaltende allzusehr durch die überwiegende Masse des Heidnischen bestimmen."

diese Alteration nicht erkannt, gar in ihr Dogma habe eindringen lassen? —

„Die Auctorität der lehrenden Kirche kann zu jener Interpretation ihr Ja und Amen nicht sprechen, weil sie durch dieselbe die historische Basis als alterirt erkennt.“ Ebend. S. 295.

Und wenn G. doch von einem „nachtheiligen Einflusse der Speculation auf das Dogma“ spricht, so bestimmt er denselben als einen blos negativen, d. h. beschränkt ihn darauf: daß die christliche Heilswahrheit durch die kirchlichen Lehrentscheidungen nicht so frühzeitig nach allen Seiten bestimmt worden sei, als es wohl bei einem anderen Entwickelungsgange der Schule geschehen sein würde. Ueberdies ist es nicht Aufgabe des kirchlichen Lehrkörpers, die philosophischen Principien der Schule selber nach ihrer metaphysischen Wahrheit und Falschheit oder Halbheit zu untersuchen und zu richten. Er verwirft philosophische Principien nur in so weit, als sie in ausdrücklichen „Widerspruch mit den Glaubenswahrheiten gerathen.“ (Cl. Briefe S. 2.) „Ihre (der Kirche) Erklärung erstreckt sich nur auf die Glaubens- und Sittenlehre . . . und die ältesten katholischen Theologen lehren, daß selbst die biblische Beweisführung eines für untrüglich gehaltenen Beschlusses nicht untrüglich sei, sondern eben nur das ausgesprochene Dogma selbst.“ Möhler l. c. S. 382 f.

Oder finden etwa die Anschuldigungen des Clemens in den Stellen, welche er S. 4—10 aus G.'s Schriften anführt, ihre Begründung?? Da lesen wir: „In Augustin ist der Theolog wohl zu unterscheiden von dem Philosophen; und wenn

jener noch im Dienste des Neuplatonismus stand, so machte dieser in seiner Erkenntnißtheorie im Sinne des Christenthums den ersten Schritt zur Emancipation der christlichen Philosophie von der antiken des logischen Begriffes." „Jener Schlüssel (zum Verständnisse des Christenthums, welchen die Theologie des Mittelalters in der antiken Philosophie gefunden zu haben glaubte) eröffnete nur zur Hälfte das Buch mit den sieben Siegeln, weil seinem Barte noch die andere Hälfte fehlte. Es ist dieses das Verständniß über des Einen Menschen zweite Ehehälfte, über das Leben des Geistes (neben und über dem der Natur), zu dem die alte Welt sich nicht erhoben hatte."

Die Scholastik war „das Convolut von positiven und negativen Elementen, von Christenthum als welthistorischer Thatsache und von antiker Speculation, als dem Schlüssel zum höheren Verständnisse derselben." „Dieser Einfluß (des Platonismus in der orientalischen, des Aristotelismus in der occidentalischen Kirche) läßt sich nun zwar nicht als ein Sieg der heidnischen Weltansicht über die christliche anschlagen (am wenigsten in seinem Beginne); wohl aber als ein solcher, der die metaphysische Voraussetzung des Christenthums alterirte. Jene Alteration wurde nun anfangs von der lehrenden Kirche nicht erkannt, und die erkannte nicht gehörig gewürdigt, so lange jene die kirchliche Auctorität nicht in Frage stellte und sich überdies nur innerhalb der engen Grenzen der hohen Schule aufhielt, wo sie in der schweren Rüstung der Dialectik einherschritt."

S. 13—17 fügt Cl. auch noch Aussprüche von Schülern G.'s hinzu, worin es z. B. heißt: „In der Kirche ist seit der Alexandrinischen Schule bis auf Günther der Semipantheismus immer noch wissenschaftlich nicht vollkommen überwunden gewesen." Dadurch, daß „die Scholastiker, als Philosophen, die platonische und vorzugsweise die aristotelische Philosophie adoptirten, legten sie dem inneren selbstständigen Fortschritte der christlichen Ideenproduction eine hemmende Fessel an."

Sind das, so darf ich wohl fragen, Beweisstellen für die Behauptungen: daß nach Günther die Speculation der Väter und Scholastiker eine „durchaus verfehlte", „lediglich von der antiken Philosophie bestimmte", ohne alles „eigene selbstständige Nachdenken" und ohne „Wiedergeburt im Geiste des Christenthums" zu Stande gekommen sei, und „geradezu einen nachtheiligen Einfluß auf das Dogma" ausgeübt habe?

Clemens überstürzt sich wie überall, so auch hier in seinen Uebertreibungen, wenn er durch die von ihm citirten Stellen sich an die Ausfälle Luthers erinnern läßt, „der die Schriften der Kirchenväter als Pfützen bezeichnete, aus denen die Christen vor ihm faules, stinkendes Wasser gesoffen hätten, statt aus dem hellen Born der Schrift allein zu trinken; daß Augustinus oft geirrt habe und ihm nicht zu trauen sei; daß Thomas von Aquin eine theologische Mißgeburt, wie andere mehr sei, eine Brunn- und Grundsuppe aller Ketzerei, Irrthum und Vertilgung des Evangelii . . . " u. s. w. (S. 10 f.)

Ja! er fährt fort: „Gleichwie nun aber nach jenen Aeußerungen Günthers . . . die katholische Kirche selbst . . . die eigentliche Quelle und fruchtbare Bärmutter aller neueren Häresien und Verirrungen auf kirchlichem und weltlichem Gebiete ist; so ist es natürlich der Speculation G.'s, einem Produkte des germanischen Geistes, und ihrer Anerkennung und Einführung in Kirche und Schule allein vorbehalten, die alten Schäden von Grund aus zu heilen, die Irrthümer zu berichtigen und das volle Verständniß des Christenthums zu vermitteln. Denn die G.'sche Philosophie erbaut sich auf der Idee, d. h. dem Sich- als Ursache — als Sein-Wissen des Geistes oder auf dem eigenthümlichen Geistesgedanken, von dem die kirchliche Wissenschaft unter der Herrschaft der antiken Begriffsspeculation (der Begriff, als Gedanke vom Gemeinsamen im Vielen, d. h. vom Allgemeinen, ist nämlich nach G. das Resultat des Denkprocesses der Natur in ihren animalischen, sinnbegabten Producten) *) noch keine Ahnung hatte. Durch die Idee allein aber läßt sich das Wissen mit dem Glauben aussöhnen, und in ihrem Besitze darf der Geist für die Beurtheilung des Gegebenen in einer Offenbarung sogar das positive Kriterium der Vernunft aufstellen." (S. 11 f.)

Es besagen aber die (S. 12 f.) aus Eur. und Her. angezogenen drei Belegstellen weiter nichts, als was alle Welt weiß:

*) Nicht doch, Hr. Clemens! sondern der Begriff (im Unterschiede vom Schema der Einbildungskraft, als dem s. g. psychischen oder unreinen Begriffe) kommt nach Günther nur im Menschen, nicht auch in den Thieren, weil nur unter dem Einflusse des freien Denkgeistes zu Stande.

daß der in unseren Tagen auf dem subjectiven Fundamente der Philosophie geführte Kampf sich nicht beschränke auf diese oder jene Fassung einzelner Dogmen, sondern zu einem Kampfe auf Leben und Tod, auf Sein und Nichtsein der christlichen Kirche ausgewachsen sei; und überdies auch noch, daß Günther meine: durch glückliche Analyse der Momente und Elemente des Selbstbewußtseins eine Dialectik des Denkens enthüllt zu haben, mit der er es sich zutraut, der antichristlichen Speculation den Kopf zu zertreten. Ja, das ist es, worauf sich alles dem Clemens an Günther so überaus Mißfällige reducirt: daß dieser dafürhält, es sei ihm geglückt, durch seine Theorie des Bewußtseins die Speculation so fundamentirt zu haben, daß auf diesem Fundamente eine selbstständige Philosophie aufgebaut werden könne, die der Theologie in unseren Tagen bessere Dienste zu leisten vermöge, als die Philosophie der Scholastiker.

Und auch wenn Baltzer sagt: daß G. „den Schlüssel zur Erschließung des im menschlichen Selbstbewußtsein enthaltenen ersten Geheimnisses gefunden und mit ihm die Wesensverschiedenheit zwischen Geist und Fleisch denkend innerlich entdeckt"; und daß man vor ihm „in das eigene Selbstbewußtsein, nach der psychologischen Methode noch nicht vollkommen eingeblickt, es noch nicht bis auf den substanziellen Grund des Geistes ausgedacht"; und daß „G. den Grund zu der so lange und so heiß angestrebten wahren Philosophie des Christenthums gelegt" habe, und Merten: daß G. „den Satz des Cartesius cogito ergo sum näher untersucht, und die in demselben befindliche Wahrheit nach ihrem ganzen Umfange und nach ihrer vollen Tiefe enthüllt"; und Pabst: daß er nicht nur „der Speculation auf katholischem Boden ihren natürlichen

Ausgangspunkt und ihr festes subjectives Fundament in der Thatsache des Selbstbewußtseins wiedergegeben und gesichert, sondern auch das den Christianismus in der Wissenschaft einzig und allein begründende Fundament — den Dualismus im creatürlichen Sein — zur Seele und Grundfeste aller philosophischen Forschung gemacht" habe; und wenn endlich auch ich in einem Artikel der Bonner kathol. Vierteljahrsschr. sage: daß ihm geglückt sei, was keinem Philosophen vor ihm in gleicher Weise, nämlich das wahre und bleibende Fundament der christlichen Speculation aufzufinden und zu legen; so ist in allen diesen Aussprüchen nichts Anderes gesagt: als daß die auszeichnende Grundeigenthümlichkeit der G.'schen Philosophie in seiner Theorie des menschlichen Bewußtseins liege; und daß dadurch der Idee zu einer so bestimmten Ausprägung verholfen worden sei, als nothwendig war, wenn der zwischen der emancipirten Begriffsspeculation unseres Jahrhunderts und zwischen der positiven Theologie ausgebrochene Zwiespalt aufgehoben werden sollte.

Mit dieser seiner Idee und ideellen Beweisführung fällt es ihm aber nicht ein, sich über die philosophirenden Kirchenväter und großen Scholastiker irgend überheben oder auch nur ihnen an die Seite setzen zu wollen *); er findet seine „Idee" schon bei Augustinus, er vermißt sie nicht gänzlich in der Scholastik, sie erscheint daselbst nur noch nicht vollends entfesselt von dem antiken Begriffe. Deshalb bemerkt er auch: „Daß die wissenschaftlichen Kapitalien von einem Säculum zum anderen mehr und mehr anwachsen, in-

*) Vergl. „Votum" S. 30 f.

dem die Interessen selbst mit zu dem Stammkapital geschlagen werden. Und daß es demnach nicht gar so schwer halte, bedeutende Geschäfte und Unternehmungen zu wagen, ohne zu falliren, abgesehen zugleich von dem Kredite, der ebenfalls im gleichen Verhältnisse wachsen müsse." Janusk. S. 274.

Er meint nur: andere Zeiten, andere Bedürfnisse, und diesen anderen Bedürfnissen entsprechend ein veränderter Angriff der Probleme des Wissens. Jetzt, wo der Begriff in vollständiger Emancipation sich aufgemacht habe, jede andere und höhere Auctorität zu knechten, sei es an der Zeit, daß auch die Idee sich vollends von jenem emancipire, und die Auctoritäten in ihrer Rangordnung feststelle und schütze. Jetzt, wo der Begriff sich seines freien subjectiven Standpunktes rühme, ja über allem Subjecte und Objecte auf dem Throne des Absoluten sich niedergelassen habe, sei es an der Zeit, durch die rechte Selbsterkenntniß die Un- und Uebergebühr der Begriffsspeculation zu züchtigen, und die freie Forschung des Subjects zum demüthigen Bekenntnisse ihres creatürlichen Standpunktes zu bringen. Und wenn die Schüler Günthers sogar eine providenzielle Fügung darin erblicken sollten, daß zu derselben Zeit, wo der Begriff das Netz seines logischen Formalismus über das Gegebene ausgebreitet hat, um es zu bloßen Momenten seiner Selbstverwirklichung, d. i. des absoluten Lebens zu machen, auch die Idee sich auf sich selbst besonnen hat, um für den Dualismus von Geist und Natur, für die Geschöpflichkeit der Welt und für die Erlösung von aller Sünde in Christo und seiner heiligen Kirche einzustehen; so dürften sie sich nicht schämen, das frank und frei zu sagen. —

Wie wenig es aber Günthern einfalle, seine Speculation als „ein Product des germanischen Geistes“ anzusehen, wie Clemens vorgibt, davon mag Letzterer sich überzeugen, wenn er Eur und Her. S. 316 ff. lesen will, wo G. ausführt, was für ein „reines Christenthum“ der s. g. „Germanismus“ producirt habe. „Dieser (so heißt es S. 317) hat die Einheit des Göttlichen und Menschlichen zum Grundprincipe der modernen Weltgeschichte in der Wissenschaft und im Leben erhoben; d. h. dort wie hier die Affirmation der absoluten Subjectivität des Geistes als die Grundwahrheit des Christenthums geltend gemacht.“ Und wodurch will der Germanismus diese Höhe seiner Speculation erstiegen haben? Durch „die Restauration der alten Scholastik auf dem Grunde des wiedergewonnenen Grundtextes hellenistischer (platonischer und aristotelischer) Weisheit.“ S. 318. Und die Günther'sche Speculation soll ein Product dieses Germanismus sein?? Wie mochte auch Clemens sich auf die Stelle S. 330 berufen, in welcher den von ihm citirten Worten folgende unmittelbar vorhergehen: „Dachte sich schon das auserwählte Volk des alten Bundes unter der Jenseitigkeit des Einen Gottes und Schöpfers Himmels und der Erde etwas Edleres, als den Reflex am jenseitigen Firmamente von einer Subjectivität, die schon im Diesseits eine absolute sein will; so kann dieser Einfall dem Christenthume, das der alten und neuen Welt den Einen als dreipersönlichen vor aller Weltschöpfung verkündet, noch weniger zur Last gelegt werden. Dem Germanenthume aber wird wahrlich keine große Ehre erwiesen, wenn seiner Wissenschaftlichkeit keine andere Tagesarbeit im Wein-

berge des Herrn zugemuthet wird, als die Pantheismen der antiken Speculation zu vergeistigen, etwa durch Verpflanzung der alten Wurzeln aus dem Naturboden der Phantasie in die Mistbeete im Treibhause des logischen Begriffs. Es hat freilich den Anschein, als wenn dem Germanismus, der in der Reformationszeit dem verweltlichten und verwitterten Gehöfte der alten Kirche den Rücken kehrte, nichts mit sich nehmend als die Bibel und die sinnkundigen Laren des Neuplatonismus, zunächst diese Aufgabe in der Geschichte zu Theil geworden wäre. Die letzte aber ist sie gewiß nicht; dafür scheint schon seine Sprache und sein nationales Geschick, wovon er keines von beiden sich selber nach Gutdünken verschrieben, einzustehen; es wäre denn, daß das zweite auserwählte Volk mit dem ersten noch einmal — in der Wissenschaft nämlich — zu dem Ausrufe sich verstockte: Sein Blut komme über uns und unsere Kinder! Aber wird und kann je die ganze germanische Welt in diesen Wahnwitz einstimmen? Werden nicht Viele selbst von denen, die das: Hinweg mit ihm! ausgesprochen, wenn sie die Finsterniß und die Fieberschauer über das heilige Land hereinbrechen sehen, an ihre Brust schlagen, und bekehrt nach ihrer Behausung gehen? Kann der deutsche Longinus im Solde des neuen Heidenthums nicht zum zweiten Male rufen: Wahrlich! der starb als Gottessohn?"

Deshalb erwartet Günther vom Germanismus erst noch die Lösung einer andern Aufgabe, nämlich daß er sich zu Gericht setze über seine eigene begriffliche Speculation, und über die Brandfackel der Revolution, die er dadurch in sein Kirchen- und Staatsleben hineingeschleudert hat.

Ehe Clemens zum zweiten seiner Briefe übergeht, rückt er uns (S. 17 f.) noch einmal „Verunglimpfung der Väter und Kirchenlehrer und älteren katholischen Schulen" vor, „beruhend theils auf grober Unkenntniß, theils auf unverzeihlichen Mißverständnissen, theils auf förmlicher Entstellung"; nicht weniger „gänzliche Verkehrtheit und Unhaltbarkeit der den Urtheilen G.'s und seiner Anhänger zu Grunde liegenden Auffassung der Geschichte der Philosophie im Christenthume, einer Auffassung, bei der man in der That nicht wisse, ob man mehr über die Anmaßung, oder über die Kindlichkeit staunen solle, womit alles Ernstes angenommen und behauptet werde, daß die christlichen Philosophen und Theologen, darunter Riesengeister, wie St. Augustin, Anselm, Thomas und viele Andere nur die gedankenlosen Nachbeter des Plato und Aristoteles gewesen seien . . . und daß die Auffindung der wahren Bausteine der Speculation und des alleinigen Schlüssels zum richtigen Verständnisse, wonach die menschliche Vernunft beinahe zwei Jahrtausende hindurch mit vergeblichen Anstrengungen gerungen, erst Günther geglückt sei." Er spricht ferner sein „Genügen" darüber aus, daß es ihm beschieden gewesen: „auf die gefährlichen und nachtheiligen Folgen aufmerksam gemacht zu haben, welche solche in der Wissenschaft selbst ziemlich unschädliche Geschichtsanschauungen und Selbstüberhebungen für die Kirche haben können." Endlich schließt er mit einer Verwarnung an die „angehenden jungen Theologen" *).

*) Diese wissenschaftliche Unbedeutendheit der Günther'schen Speculation wird also wohl auch der Grund sein, warum Clemens es

So wären ich denn, mein Freund, am Ende des ersten Briefes angekommen; aber nicht auch schon am Ende meiner Beantwortung desselben. Denn das ist mir nicht die Hauptsache, Günthern gegen Clemens zu rechtfertigen; sondern, was ich mir vorgesetzt, ist auf die Sache selber einzugehen, d. h. die Lehre G.'s in den als unkatholisch oder wenigstens als anstößig bezeichneten Punkten darzulegen, damit der Leser nicht etwa ein bloßes Urtheil über, sondern einen Einblick in das System der neuen Schule gewinnen könne. Und ich habe ja auch in meinem zweiten Briefe (I. S. 18) Dir versprochen: durch eine Vergleichung der scholastischen mit der Günther'schen Philosophie die Bedeutung und Berechtigung der letzteren darzulegen.

Indem ich mich nun anschicke, dieses Versprechen zu erfüllen, kann es mir nicht einfallen, eine in alle Einzelheiten eingehende Vergleichung der alten mit der neuen Schule anzustellen: dazu fehlt es mir an Zeit und in diesem Briefe an Raum. Ich halte mich vielmehr an den Cardinalpunkt, in welchem der Gegensatz beider Schulen seinen schärfsten Ausdruck findet. Und dieser ist das

---

abgelehnt hat, auf eine wissenschaftliche Bekämpfung sich einzulassen?? Sie ist nur für „angehende junge Theologen" gefährlich, und da helfen schon bloße Verwarnungen. Hat etwa Günther für die Jugend geschrieben, weil er sein erstes Werk „Vorschule zur speculativen Theologie" betitelt? — Wahrlich, wer Günthers Schriften kennt, der erinnert sich hiebei unwillkürlich an Lessings Worte, mit welchen auch jener mutatis mutandis derlei Kritiken abfertigen könnte:

„Ich schreibe nicht für kleine Knaben,
Die voller Stolz zur Schule gehen
Und den Ovid in Händen tragen,
Den ihre Lehrer nicht verstehen."

Vernunftkriterium, welches Günther als ein positives, die Scholastik als ein negatives aufstellt. Wie tief Günther hiemit ins Fleisch der Scholastik einschneide, scheint Cl. kaum geahnt zu haben; sonst würden wohl die von ihm citirten Worte G.'s: „Im Besitze der Idee darf der Geist für die Beurtheilung des Gegebenen in einer Offenbarung sogar das positive Kriterium der Vernunft aufstellen" nicht so ungerügt durchgekommen sein, als es geschehen ist. Wenn daher Cl. mir dafür seinen „aufrichtigen Dank" gesagt hat, „daß ich in meiner Darlegung der G.'schen Lehre so offen, so unbefangen, so treuherzig zu Werke gegangen" sei; so wird er mir wohl noch größeren Dank dafür wissen, daß ich ihm heute neue und überaus scharfe Waffen zur Bekämpfung G.'s in deutscher Treuherzigkeit ausliefere.

Ich weise vor Allem auf einige Stellen in G.'s Schriften hin, wo der fragliche Gegenstand behandelt wird. Thomas a scrup. S. 192 ff., S. 213 ff., 275. — Eurist. und Her. S. 327 ff., 334 f., 229. — Süd- und Nordl. S. 129 ff. — Januskörfe S. 272—280, 285 f., 322—326. — Lydia 1852 S. 284. — Vorsch. I. S. 361 f., 379 f., 392 f. — Juste-Mil. S. 418 f. — L. Symb. S. 315 f. — „Ein Wort über Vernunfthaß" in der Wiener theol. Zeitschr. Jahrg. 1852, S. 58 ff.

Wer diese Stellen bedachtsam gelesen, dürfte nicht anstehen, zu bezeugen, daß ich im Folgenden das Verhältniß der Günther'schen Philosophie zur scholastischen treu und übersichtlich dargelegt habe.

Der Uebersicht wegen lege ich mir den pedantischen Zwang fortlaufender Nummern und Ueberschriften auf.

1. Das negative Kriterium und die scholastische Begründung desselben.

Es gibt vernünftige Grundsätze der Wahrheit, denen wir unsere Zustimmung nicht versagen können. Invenitur aliquod verum, sagt der heilige Thomas, in quo nulla falsitatis apparentia admisceri potest, ut patet in dignitatibus (primis principiis), unde intellectus non potest subterfugere, quin illis assentiat. Gott, der uns erschaffen, ist es, welcher diese Grundsätze der Vernunft in uns gelegt hat.

Dieselben Grundsätze muß daher auch seine Weisheit enthalten; was also jenen widerspricht, widerspricht auch der göttlichen Weisheit, kann somit nicht von Gott sein. Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita, cum ipse Deus sit auctor nostrae naturae. Haec ergo principia etiam divina sapientia continet. Quicquid igitur principiis huiusmodi contrarium est, est divinae sapientiae contrarium, non igitur a Deo esse potest. C. Gent. I. 7. 2. vergl. Summa I. 7. Darum wird für die Erkenntniß positiver geoffenbarter Wahrheiten der Vernunft das negative Kriterium zugestanden: Ostendendum est, quod rationi naturali non sunt opposita. C. Gent. IV. 1. 4. g. Gott könnte ja nicht sich Widersprechendes setzen, ohne daß er zu sich selber in Widerspruch träte.

Zugleich aber hält Thomas in allen seinen Untersuchungen über den positiven Inhalt der geoffenbarten Glaubenslehre an der Ueberzeugung fest: daß die Philosophie nichts weiter zu zeigen im Stande sei, als daß jener der Vernunft nicht widerspreche. Warum das? Warum kann nach Thomas die Vernunft nicht über

den Beweis des Nichtwiderspruchs (wodurch die Gegner widerlegt würden: ut ab impugnatione infidelium defendantur. ib.) hinaus; warum kann sie nicht positiv zeigen, daß die Offenbarungswahrheiten den Vernunftwahrheiten entsprechen? Weil sie es zu keiner vollkommenen Gotteserkenntniß bringt. Wir können nämlich Gott nur aus seinen Wirkungen (Werken) erkennen; die Wirkungen kommen aber ihren Ursachen nicht gleich. Des Menschen Erkenntniß hebt vom Natürlichen an, also von der Wirkung Gottes, und kann daher von Gott nicht mehr erschließen, als was seine Wirkungen von ihm offenbaren, und dies ist immer nur mangelhaft. Necesse est, ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur, quae tamen in rebus divinis deficiens est. Ib. I. 2, 4. vergl. 3. Und Summa I. qu. 2: Dico ergo, quod haec propositio (Deus est) per se nota est, quia praedicatum est idem cum subjecto. Deus est enim suum Esse. Sed quia non scimus de Deo, quid est, non est nobis per se notum, sed indiget demonstrari per ea, quae sunt magis nota quoad nos, minus nota quoad naturam, scilicet per effectus.

So kann denn die menschliche Vernunft, durch die Entwickelung ihrer Kräfte, nur zu einer unvollkommenen Gotteserkenntniß es bringen, eben weil die Wirkung unvollkommener ist als die Ursache, somit zu keiner vollkommenen Erkenntniß der Ursache führen kann.

Fragen wir aber weiter: Worin besteht diese „Unvollkommenheit" der Wirkung in Vergleichung mit der Ursache, die „Nichtgleichheit" jener mit dieser? Sie besteht in der Aehnlichkeit der Geschöpfe mit dem Schöpfer; und diese Aehnlichkeit ist begründet in den gradweise absteigenden Schöpfungen (Ema-

nationen) Gottes. Die Vollkommenheit Gottes hat sich nämlich in keinem Geschöpfe vollkommen ausdrücken können und Er hat daher das Mittel ergriffen, in vielen Wirkungen oder Geschöpfen sich darzustellen. Eben darum müssen die Wirkungen der Ursache, die Geschöpfe dem Schöpfer ähnlich sein Gott kann nichts sich Widersprechendes machen, es würde ihm aber widersprechen, wenn er etwas sich ganz Unähnliches machte *). Wenn daher auch die Gradunterschiede in der Emanation uns in einen hinlänglichen Abstand von Gott versetzen, um auf natürlichem Wege zu keiner vollkommenen Gotteserkenntniß gelangen zu können; so beruht doch auch auf der Aehnlichkeit des (graduell) Niederen mit dem Höchsten die Möglichkeit: die Wahrscheinlichkeit der Offenbarungswahrheiten zu beweisen, also die negativen (die Widerspruchslosigkeit beweisenden) Gründe durch positive Wahrscheinlichkeitsgründe zu unterstützen. Habent enim effectus suarum causarum suo modo similitudinem, cum agens agat sibi simile, non tamen effectus ad perfectam agentis similitudinem semper pertingit. Humana igitur ratio ad cognoscendam fidei veritatem, quae solum videntibus divinam substantiam potest esse notissima, ita se habet, quod ad eam

*) Anstatt dessen würde Günther sagen: Die Offenbarung eines Seins muß diesem Sein entsprechen; denn sonst wäre es keine Offenbarung desselben. Wenn wir es aber nicht mit einer Offenbarung des Seins als solchen, mit der unmittelbaren Lebensoffenbarung desselben zu thun haben, sondern mit einer Offenbarung des (schon) persönlichen (absoluten) Seins mittelst Creation; so ist das Gesetzte die Realisation einer Idee, die den contradictorischen Gegensatz zur Idee der absoluten Persönlichkeit bildet; und dann kann aus der Offenbarung auf den sich Offenbarenden nur via negationis geschlossen werden.

potest aliquis veras similitudines colligere, quae tamen non sufficiunt ad hoc, quod praedicta veritas quasi demonstrative vel per se intellecta comprehendatur. C. Gent. I. 8. Wenn daher auch der Gedanke Gottes alle unsere Begriffe übersteigt, weshalb wir uns des verneinenden Wegs (via remotionis) bedienen müssen, um ihn auszudrücken, d. h. von dem Begriffe eines jeden Geschöpfs die Unvollkommenheit, die nothwendig mit ihm verbunden ist, absondern; so können doch auch bejahende Bestimmungen über ihn gewonnen werden, aber nur dadurch, daß wir Gedanken und Worte, welche von den Geschöpfen als Wirkungen hergenommen sind, in einem höheren Sinne nehmen. Univoce kann nichts von Gott und von den Geschöpfen ausgesagt werden; aber eine Analogie findet statt zwischen den Wirkungen und der Ursache; und deshalb ist in analoger Weise eine positive Erkenntniß Gottes möglich.

So ist denn die Philosophie der Scholastiker zugleich rationalistisch und supraratonalistisch. Sie ist rationalistisch, denn sie erkennt durch Aufstellung des negativen Kriteriums im Gebiete des Offenbarungsglaubens die Auctorität der Vernunft an: Ea enim, quae naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat, in tantum, ut nec ea esse falsa sit possibile cogitare, nec id, quod fide tenetur, cum tamen evidenter divinitus confirmatum sit, fas est credere esse falsum. Ib. I. 7. 1.; die Offenbarungswahrheiten können den Vernunftwahrheiten nicht widersprechen, weil sonst Gott sich selber widersprechen würde. Zugleich aber wird gelehrt: die Offenbarungswahrheiten liegen über die Vernunft hinaus, sind übervernünftig, weil der offenbarende Gott über die Vernunft hinausliegt; jene können daher so wenig als dieser von

der Vernunft ergründet oder begriffen werden. Das positive Vernunftkriterium mit seiner Forderung: die Offenbarungswahrheiten müssen den Vernunftwahrheiten entsprechen, darf nicht aufgestellt werden.

2. Wahre Begründung des scholastischen Kriteriums durch Günther.

Woher rührt dieser Semi- und Supranationalismus der Scholastik? Wer diese Frage gründlich beantworten will, muß die scholastische Verhältnißbestimmung zwischen Gott und Geist ins Auge fassen. Der creatürliche Geist ist mit dem göttlichen Geiste im Wesen gleich gesetzt, so nämlich wie das besonderte Einzelne mit dem sich besondernden Allgemeinen im Wesen gleich ist*). Das durch die emanirende Ursache, auf welcher Stufe ihrer Verwirklichung in der Welt auch immer, Gesetzte kann nämlich kein anderes Wesen haben als das setzende Princip; nur in der Form ist es davon verschieden. Das im Wesen Gleiche (Thomas nennt es das Aehnliche, weil das partiell Emanirte oder das Geschöpf die Vollkommenheit des Ema-

*) Die Lehre von der Schöpfung vertheidigt der h. Thomas gegen die Lehre des Aristoteles nur als Glaubensartikel. Als Philosoph bringt er nicht heraus, daß der Geist kein Göttliches (der Substanz nach) sei. Wohl sagt er in Folge der Annahme, daß die Wirkung nothwendig geringer sei als die Ursache: Ex hoc autem patet, quod Deus non potest facere Deum. Nam de ratione entis facti est, quod esse suum ex alia causa dependeat, quod est contra rationem eius, quod dicitur Deus. — — Eadem enim ratione non potest Deus facere aliquid aequale sibi; nam id cuius esse ab alio non dependet, prius est in essendo et in caeteris dignitatibus eo, quod ab alio dependet. Ib. II. 25, 12 sq. Aber er beweist nicht, daß das Geschaffene nicht des göttlichen Wesens (wenn auch nicht des ungetheilt einfachen) theilhaftig sei. Und auch heute nennen noch viele Katholiken „die menschliche Seele ein geschaffenes Göttliche", und glauben dabei doch „Kernkatholiken" zu sein. Vorsch. I. S. 361, vergl. 349.

nirenden, des Schöpfers, nicht vollkommen ausdrücken kann) muß aber das Gleiche erkennen können, wenn es überhaupt zum Erkennen kommt. Aber es wird, als das Untergeordnete und Niedere und von der unvollkommenen Wirkung im Denken Ausgehende, das Höhere und Höchste, die Ursache, nicht so erkennen können, wie diese sich in sich selbst erkennt. Es wird das Geschöpf dem Schöpfer nur negativ und nur analogisch erkennen können, d. h. einerseits mittelst formal-logischer Abstraction, anderseits so, daß das auf dem niederen Standpunkte Gültige nicht als ein auf dem höheren Standpunkte völlig Ungültiges anzusehen ist.

Die Aufstellung des Vernunftkriteriums (der Rationalismus der alten Schule) ist also begründet in der Vergöttlichung der Vernunft, oder in der wesentlichen Gleichsetzung des Besonderten mit dem Besondernden, des creatürlichen Geistes mit Gott, dem absoluten Geiste. Es muß das Gleiche das Gleiche erkennen können. Die Beschränkung aber des Kriteriums auf die negative Identität des Uebervernünftigen mit dem Vernünftigen oder auf die Widerspruchslosigkeit zwischen beiden Wahrheiten (ihr Supranationalismus) ist begründet in der logisch-formalen Unterordnung alles Bedingten (Creatürlichen) unter den Unbedingten und alles Andere Bedingenden (Creator), d. h. in einer Unterordnung nach dem Maßstabe des Naturlebens, in welchem alle Einzelwesen, bei all ihrer Individualität, doch nur Besonderungen der Natursubstanz sind, und als diese einerseits eben so wesentlich gleich mit ihr als anderseits ihr untergeordnet gedacht werden müssen. Quicquid enim esse potest, intelligi potest. Cum autem omnis cognitio fiat per modum similitudinis, non

potest totaliter suum objectum intellectus cognoscere, nisi habeat in se similitudinem totius entis et omnium differentiarum eius. Talis autem similitudo totius entis esse non potest nisi natura infinita, quae non determinatur ad aliquam speciem vel genus entis, sed est universale principium, et virtus activa totius entis; qualis est sola natura divina. Omnis autem alia natura, cum sit terminata ad aliquod genus et speciem entis, non potest esse universalis similitudo totius entis. Relinquitur ergo, quod solus Deus per suam essentiam omnia cognoscat; quaelibet autem substantiarum separatarum per suam naturam cognoscit perfecta cognitione suam speciem tantum. . . . Sicut autem natura substantiae separatae non est infinita, sed terminata; ita similitudo intelligibilis in ea existens non potest esse infinita, sed terminata ad aliquam speciem vel genus entis. Unde ad comprehensionem totius entis requiruntur plures huiusmodi similitudines. C. Gent. II. 98. 2. g.

3. Wahrer Grund der scholastischen Furcht vor der Umkehrung des negativen in das positive Kriterium.

Der Satz: die menschliche Vernunft könne positiv Gott und seine Offenbarungswahrheiten erkennen, würde auf der scholastischen Basis des antiken Begriffs nichts Geringeres gewesen sein, als der Satz: die menschliche Intelligenz vermöge dasselbe, was auch die göttliche Intelligenz, und sei ihr daher gleichzusetzen. Denn das Verhältniß, welches die Scholastik auf jener Basis zwischen dem göttlichen Intellect und der menschlichen Vernunft festgestellt hat, ist derartig, daß die Verschiedenheit zwischen beiden nicht eine qualitative (eine Verschiedenheit des principiellen Seins und dessen

Gesetzes), sondern eine quantitative oder graduelle (im Grade des Seins und Erkennens) ist. Sie setzte nämlich Gott als das höchste, allen Andern (unendlich) übergeordnete, den creatürlichen Geist als jenem untergeordnetes, niederes Vernunftwesen an, Gott als die vollkommenste Intelligenz, die Vernunft des Menschen als minder vollkommene oder als unvollkommene Intelligenz, Jenen als summum Esse und summus Intellectus, diese als nur participirend am göttlichen Sein und Wissen*).

---

*) Der vernünftige Grund liegt nach Thomas in der Idee, welche Gott von sich selbst hat. Zur vollkommenen Erkenntniß Gottes von sich selbst ist nämlich auch die Erkenntniß der Weisen zu rechnen, in welchen Er seine Güte Anderen mittheilen kann. Daher theilt sich, unbeschadet ihrer Einfachheit, die Idee Gottes von sich selbst in Beziehung auf dieses Andere in verschiedene Ideen, weil Ein Geschöpf nicht die Vollkommenheit des Schöpfers darstellen kann. Und indem er sich nothwendig erkennt als mittheilbar den (durch Theilung seiner selbst gesetzten, vgl. Vorsch. I. S. 358) Geschöpfen in verschiedener Art der Aehnlichkeiten, erkennt er auch die Geschöpfe ihrer verschiedenen Art nach in verschiedenen Ideen. Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit, unde cognoscit eam secundum omnem modum, quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum, secundum quod in se est, sed secundum quod participalis est secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturae et similiter de aliis. Summa theol. I. qu. 15. art. 2. p. 83. a. Deus volendo suum esse, quod est sua bonitas, vult omnia alia, inquantum habent eius similitudinem. C. Gent. I. 84. 2. Deus est perfectissimum agens; oportet igitur, quod res ab ipso creatae perfectionem ab eo consequantur.

Das sind graduelle Unterschiede, welche nicht eigentliche Wesensverschiedenheit, sondern Gebrochenheit eines und desselben Wesens zur Voraussetzung haben. Wenn nun behauptet worden

---

Detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis. Ib III. 69. 3. c. Hieran schließt sich der andere Satz: daß die einfache Substanz nur insofern eine Verschiedenheit der Aehnlichkeiten zulasse, als sie in einem größern oder geringern Grade mittheilbar ist. Daraus geht ihm hervor, daß alle Verschiedenheit der geschaffenen Dinge auf Gradunterschiede hinauslaufe und nichts weiter bezeichnen könne, als die größere Annäherung oder die größere Entfernung der Dinge in der Aehnlichkeit mit Gott, also eine größere oder geringere Vollkommenheit. Similitudo autem ad unum simplex considerata diversificari non potest, nisi secundum quod magis et minus similitudo est propinqua vel remota. Quanto autem aliquod propinquius ad divinam similitudinem accedit, perfectius est, unde in formis differentia esse non potest, nisi per hoc, quod una perfectior existit, quam alia. C. gent. III. 97. b. Er zweifelt nicht, daß hierin die Ordnung der Dinge bestehe, wie es auch Dionysius Aeropagita bezeuge, daß alle möglichen Grade des Daseins erfüllt seien und an die Grenze eines jeden niederen Grades unmittelbar die Grenze des höhern Grades sich anschließe, ohne einen Zwischenraum zu lassen. Hoc autem modo mirabilis rerum connexio considerari potest. Semper enim invenitur infimum supremi generis contingere supremum inferioris generis. Ib. II. 68. 2. g. Inveniet enim, si quis diligenter consideret, gradatim rerum diversitatem compleri... Ib. III. 97. d. Und so läßt er denn Gott durch die Güte seines Willens bewegt werden, sich in allen Graden zu denken, um alle Grade des Seins seinen Geschöpfen zu verleihen. Wie nahe verwandt ist diese Anschauung der wahrlich nicht creatianistischen Anschauung Hanne's: „Die Welt erscheint uns durch und durch als ein Abbild und eine stufenweise fortschreitende Darlebung derselben göttlichen Ideen in der Mannigfaltigkeit von Raum und Zeit, welche in Gott, in der Einheit seines Urselbstes zusammengefaßt sind. Wir

wäre, der Mensch könne positiv Gott und seine Wahrheiten erkennen: so hätte solches nur geschehen können mit Aufhebung jener graduellen Verschiedenheit zwischen dem göttlichen und menschlichen Intel-

---

fühlen uns daher zu dem Gedanken gedrungen, daß Gott zu dem Ende seine ewigen Ideen nach mannigfaltigen Abstufungen in Raum und Zeit sich besondern und gestalten läßt, damit sie sich auf das mannigfaltigste gegenseitig ergänzen, damit sie die Eine göttliche Weltidee in unendlich mannigfaltiger Weise zur Darlegung bringen." „Antiorthodox oder gegen Buchstabendienst und Pfaffenthum und für den freien Geist der Humanität und des Christenthums." Braunschweig 1846. S. 52.

Eben so hören wir: Die höchste Allgemeinheit ist in Gott und in seinem Verstande; je näher die Intelligenzen ihm stehen, um so allgemeiner sind sie; je entfernter sie ihm sind, um so stärker werden sie zum Besonderen contrahirt. Quanto autem aliqua substantia est superior, tanto eius natura est divinae naturae similior; et ideo est minus contracta, utpote propinquius accedens ad ens universale perfectum et bonum et propter hoc universaliorem boni et entis participationem habens, et ideo similitudines intelligibiles in substantia superiori existentes sunt minus multiplicatae et magis universales. Ib II. 98. 2. Quanto aliqua natura est altior, tanto id, quod ex ea emanat, magis est intimum. IV. 11. in. In dieser (begrifflichen) Weise ist die Natur des Menschen eine beschränkte und kann deshalb den unendlichen Verstand Gottes nicht erreichen. So wie ein jedes Ding in der Welt seine besondere Art hat, so dürfen wir ihm auch kein natürliches Erkennen zuschreiben, welches über diese Art hinausginge; denn kein Ding strebt nach einer höhern Form, als nach seiner eigenen. Nihil enim secundum propriam speciem agens intendit formam altiorem sua forma. Ib. III. 23. 1. Soll daher unser Streben nach voller Erkenntniß der Wahrheit doch nicht vergeblich sein, so bedarf es einer Eingießung des göttlichen Lichtes. Aber auch der von Gott erleuchtete Verstand der Geschöpfe kann Gott doch nicht vollkommen erkennen, ihn nicht begreifen. Lumen autem praedictum multum deficit in virtute a claritate divini intellectus, cum

lect, zwischen Gott und dem Geiste. Denn offenbar würde das Niedere das über ihm hinausliegende Höhere und Höchste nur dann so wie es in sich ist, oder positiv erkennen können, wenn es mit Aufhebung der Schranke seiner Endlichkeit (Besonderheit), mit Aufhebung also des graduellen Unterschiedes, sich auf dieselbe Höhe mit dem Unendlichen (Allgemeinen) zu erschwingen vermöchte. Es durften also die Scholastiker das positive Kriterium nicht aufstellen, wenn sie die Wesensidentität des menschlichen und göttlichen Geistes nicht in einer Weise affirmiren wollten, daß daneben die Creatürlichkeit des ersteren in keiner Weise hätte affirmirt werden können. Eben so wenig aber durften sie die negative Forderung des Kriteriums fallen lassen, weil ihnen sonst kar kein Kriterium mehr für die Vernünftigkeit unseres Glaubens übrig geblieben sein und das Credo quia absurdum est sein Medusenhaupt erhoben haben würde. Von dem Gedanken an die Absurdität des Offenbarungs-Glaubens aber war die Scholastik zur Zeit ihrer Blüthe, war insbesondere ein Thomas von Aquin weit entfernt.

Ueberhaupt — wer in den Formen und mit den Gesetzen des Begriffs speculirt und daher mit über-, unter- und nebenordnen-

---

claritas divini intellectus sit infinita, lumen autem illud finitum, quia recipitur in substantia finita . . . Ib. III. 55. 1.

Daß Ritter (Gesch. der Philos. VIII. S. 288.) es als ein „bedeutendes Verdienst" des h. Thomas anerkennt, den Grundsatz, daß alle Verschiedenheit der Geschöpfe nur auf ihrer größern oder geringern Entfernung von Gott beruhen könne, mit voller Entschiedenheit ausgesprochen und wissenschaftlich geltend gemacht zu haben, ist für diesen höchst mißlich; denn Ritter steht nicht für die christliche Schöpfungs- sondern für die Emanationslehre ein.

der Abstraction und Discretion operit, kann auf keine andern Gegensätze und Unterschiede des Seienden kommen, als die des Einen (im Sinne des Einfachen, Allgemeinen und Höchsten) und des Vielen (als des Besonderen in verschiedenen Abstufungen der Concretion). Er muß deshalb, wenn er zugleich die christlichen Lehren von der Schöpfung und von der Sünde als schuldvollem Abfalle von Gott festhält, der menschlichen Vernunft die Fähigkeit absprechen: im Gebiete des göttlichen Lebens und Wirkens positive und im eigentlichen Sinne zu nehmende Bestimmungen zu treffen. Denn diese Fähigkeit ihr zusprechen, würde bei jener Verhältnißbestimmung zwischen Gott und Welt nichts Anderes heißen, als den Abstand zwischen Gott und Mensch als einen unaufhebbaren negiren, oder die Göttlichkeit der Vernunft mit Verwerfung ihrer creatürlichen Beschränktheit lehren. Kurz: die Scholastik mußte bei der bloßen Negativität des Vernunftkriteriums in göttlichen Dingen stehen bleiben, wenn sie den Kirchendienst nicht aufgeben und die Grundlehren des Christenthums nicht verwerfen wollte.

4. Verhältniß des negativen Kriteriums zum absoluten Wissen des Vernunftstolzes und zum absoluten Nichtwissen des Vernunfthasses.

Und doch war dieses Kriterium in seiner bloßen Negativität theoretisch unhaltbar, praktisch unausführbar. Die praktische Unausführbarkeit zeigte sich darin, daß die ältern Theologen nicht umhin konnten, positive Bestimmungen im Gebiete des s. g. Uebernatürlichen in Hülle und Fülle zu machen; wodurch sie aber unwillkürlich Zeugniß davon ablegten: daß es noch eine andere Denkgesetzlichkeit als die von ihnen enthüllte und vorzugsweise gehandhabte

geben müsse, durch welche Gott und Göttliches positiv erkennbar seien.

Wenn z. B. der h. Augustin die Einwendung widerlegt: die Incarnation sei eine Verwandlung der einen Natur in die andere; so widerlegt er sie dadurch, daß er den positiven Nachweis führt: es sei jene eine An- und Aufnahme der menschlichen Natur. Entsprechend sagt das Symbol. Athan : Unus Christus non conversione divinitatis in carnem, sed assumptione humanitatis in Deum; unus omnino non confusione substantiae, sed unitate personae. Eben so befriedigt sich der h. Thomas nicht, wie sein Grundsatz, daß Gott in philosophischer Weise nur aus seinen Wirkungen erkennbar sei, verlangt hätte, Ihn als Ursache der Welt zu erkennen; er will Ihn auch in sich selbst, und er will seinen Beweggrund zur Weltschöpfung erkennen. Und gibt er auch die Trinität für eine bloße Offenbarungslehre aus, so beweist er doch alle wesentlichen Punkte derselben aus Vernunftgründen, indem ihm der Sohn Gottes der Verstand, der h. Geist der Wille Gottes ist, und indem er Beide als Momente der Selbstmanifestation Gottes auffaßt: Deus manifestat intellectum suum — — generando filium, secundum quod manifestat se apud se ipsum . . . Verbum dicit quandam emanationem intellectus et exitum in manifestationem sui. In sent. I. dist. XXVII. qu. 2. art. 2. p. 323. a. und 324. a. Und: Divina essentia est per se singulariter existens et in se ipsa individuata. C. gent. I. 21. 3. Ebenso lehrt er positiv: Gottes Weisheit allein sei der Grund seines Schaffens; seine Güte wolle sich mittheilen und die Gründe der Dinge, deren Zweck er sei, zur Vollendung ihres Seins führen; daher wolle

er, indem er sich hauptsächlich wolle, auch Anderes, und dies sei der Grund seiner schöpferischen Thätigkeit; sich aber wolle er nothwendig, Anderes nicht nothwendig u. s. f. Und warum hätte der h. Thomas nicht also verfahren sollen? „Konnte er natürliche Wahrheiten den geoffenbarten Wahrheiten zugesellen; warum sollte er geoffenbarte Wahrheiten nicht auch in gewissem Sinne als natürliche behandeln dürfen?" Vorsch. I. S. 320*).

Auch leuchtet durch eine bloße Analyse des Begriffs Widerspruchslosigkeit ein: daß etwas den Vernunftprincipien deshalb nicht widerspreche, weil es ihnen entspreche. Denn Widersprechen ist Nichtentsprechen oder Negiren; folglich ist Nichtwidersprechen gleichbedeutend mit nicht Nichtentsprechen, also mit Entsprechen oder Affirmiren. Und das kann nur heißen: die Eine Offenbarung Gottes affirmirt die andere, oder keine von Beiden bleibt der andern ihr Zeugniß schuldig, und in dieser Harmonie bewähren Beide das Siegel ihrer Authenticität. So zeigt es sich auch im Einzelnen. Kann ich z. B. in Beziehung auf die Offenbarungswahrheiten der Dreipersönlichkeit Gottes und der Geschöpflichkeit der Welt durch meine Vernunft erkennen: Gottes Selbstmanifestation ist nicht eine Emanation mittelst substanzieller Zertheilung, auch nicht eine bloße Selbstbekräftigung (Setzung differenter Kräfte), die Welt ist nicht göttlichen Wesens, also in keiner Weise durch Emanation Gottes entstanden; so erkenne ich zugleich positiv: die Welt ist die Verwirklichung der Idee von Etwas, was Gott wesentlich nicht ist, oder sie ist geschaffen; und Gottes Selbsterwirklichung

*) Vgl. hiezu Vorsch. I. S. 364.

besteht in ungetheilter Selbstverwesentlichung. Eben so: kann ich mit meiner Vernunft beweisen, daß die Erbsünde nicht der Idee der Sünde widerspreche; so kann ich es nur dadurch, daß ich außer der Idee der persönlichen Sünde auch die Idee der durch den Geschlechtscharakter der Menschheit bedingten Vererblichkeit der Sünde des Stammvaters gewinne, daß ich also positiv erkenne: die Erbsünde ist eine Geschlechts- oder Gattungssünde. Kurz: es läßt sich das negative Kriterium nicht der Vernunft zu- und zugleich das positive ihr absprechen.

Die theoretische Unhaltbarkeit aber des scholastischen negativen Kriteriums trat darin zu Tag: daß es bei seiner Fortentwickelung in zwei Extreme ausgelaufen ist und auslaufen mußte, in zwei Extreme, durch deren jedes der Bruch zwischen Glauben und Wissen vollendet wurde.

Das eine Extrem trat hervor in dem Satze: Credo quia absurdum est, wozu Luther sich bekannte, indem er sagte: „Das Gnadenlicht streitet mit dem Vernunftlichte. Das natürliche Licht muß verworfen werden; dann geht erst ein neues Licht, der Glaube auf.“ Und: „Darin geht der Teufel um, daß die römischen Pfaffen Gottes Werk mit der Vernunft messen wollen.“ Ja hundert Stellen für eine aus Luthers Schriften bestätigen, daß er die platte Undenkbarkeit, die absolute Unbegreiflichkeit, den Widerspruch mit der natürlichen Erkenntniß zum Kennzeichen der geoffenbarten Lehre machte. Es hängt aber diese Verwerfung aller Vernunftkriterien für den geoffenbarten Glauben damit zusammen: daß die Resultate des scholastischen Vernunftkriteriums wirklich nicht in volle Uebereinstimmung mit den positiven Glaubens-

wahrheiten zu bringen waren, weshalb schließlich auch die doppelten einander widersprechenden Wahrheiten (der Theologie und Philosophie) zum Vorschein kamen. Auf der Basis der begrifflichen Wesensgleichsetzung Gottes und der Welt aufgestellt, war es unmöglich, daß das negative Kriterium Lehren zu rechtfertigen vermochte, welche die Wesensverschiedenheit Gottes und der Welt zur Voraussetzung hatten. Jene Wesensgleichheit aber (des creatürlichen Geistes mit Gott) hielt Luther fest, und rücksichtslos sie durchführend kam er zu seinem Credo quia absurdum. Denn (so lehrte er) die Trennung Gottes vom Menschen, welche eine Folge der Sünde, als Widerspruchs des menschlichen Willens gegen den Willen Gottes, war, besteht in der Trennung des göttlichen Geistes von dem s. g. Geiste (eigentlich von der Psyche als Naturseele) des Menschen, welcher von nun an ohne Vernunft und Freiheit (im eigentlichen Sinne) existirt. Daher fehlt dem gefallenen Menschen jedes Kriterium für die übernatürlichen Wahrheiten. Es war somit ganz consequent, an die Stelle der Widerspruchslosigkeit des negativen Kriteriums den Widerspruch zwischen Glauben und Wissen zu setzen und in dem Axiome Credo quia absurdum est zu formuliren.

Es rief aber dieses erste Extrem des ursprünglichen Protestantismus das zweite des gegenwärtigen hervor, der Irrationalismus in seiner alten, den Rationalismus in seiner neuen Theologie. „Solchen tollen Ueberschlägen des einen in das andere Extrem wird freilich in der wahrhaft alten, streng katholischen Kirche sehr leicht durch kalte Umschläge aus der lateinischen Küche gesteuert, die die Köpfe nüchtern und die Hände in dem Zustande erhält, daß ihre Schreibfinger ihr Heil in Furcht und Zittern wirken."

Juste-Mil. S. 421. Aber damit ist der Pantheismus unserer Tage wissenschaftlich noch nicht überwunden mit seinem Satze: daß Alles, was ist, wesentlich Vernunft sei, oder wie Hegel sagt: „Alles Wirkliche ist vernünftig"; und daß daher auch der Menschengeist, in welchem die allgemeine Vernunft ihre höchste subjective Concretion gewinne, Alles zu erkennen vermöge.

Wie aber diese beiden Extreme Eine gemeinschaftliche Wurzel haben, zeigt sich durch die Erwägung, welches die beiden Pole des Naturlebens im Begriffe seien, nämlich das Allgemeine (die Gattung) und das Besondere (Individuum). Wird da nun das Allgemeine hypostasirt, so vermag das Besondere nichts, das Individuum empfängt Alles von der Gattung (der Mensch alle Erleuchtung von Gott); wird umgekehrt das Besondere hypostasirt, so ist die Gattung nur in den Individuen verwirklicht (Universalia autem non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus. Thomas c. gent. I. 65. 1.). Das höchste, das göttliche Wesen kommt im individuellen Menschengeiste zur Wirklichkeit. Beiden Extremen aber sammt ihrer indifferenten Mitte im negativen Vernunftkriterium der Scholastik fehlt die Verständigung des Menschengeistes über sich selbst.

5. Das positive Kriterium der Idee.

Günther weiset nach, was für ein Kriterium der sich selbst erkennende Geist aufstellen müsse, um den alten Hader zwischen Theologie und Philosophie, der mit der Unterjochung der einen oder der andern endete, zu schlichten.

Vorher wirft er einen Blick auf den gegenwärtigen Zustand der Wissenschaft in Deutschland. „In ihm hat der Pantheismus durch den Einfluß der Naturforschung im höheren und niederen Sinne und der Logik in der tieferen Würdigung ihrer Formen eine Höhe erreicht, so unübertreffbar, daß allen Versuchen, über diese hinaus zu arbeiten, ohne das alte Fundament zu reformiren, nichts übrig bleibt, als der geschlossenen Spitze der pantheistischen Pyramide Stecknadelköpfe aufzusetzen; worauf sich aber auch die bisherigen Entrepreneurs so viel zu gut halten, als hätten sie Wetter- und Hagelableiter daselbst aufgepflanzt zum Heile und Segen aller Gauen im gesammten deutschen Vaterlande und durch dieses über kurz oder lang für ganz Europa.

... „Und allerdings möge Gott und seine Heiligen das deutsche Vaterland vor jeder Feuersbrunst bewahren; so lang der Thermometer in der Wissenschaft so steht, wie er zeigt. Denn Feuerspritzen mit Sumpfwasser oder Weingeist gefüllt löschen keinen Brand. Auch wüßte ich für das auserwählte Volk im neuen Bunde keinen bessern Rathgeber und Geburtshelfer ausfindig zu machen, als ein gelehrtes Subject aus dem auserwählten Volke des alten Bundes, welches jenem die famose Stelle im Canticum Mosis: Ipsi me provocaverunt in eo, qui non erat Deus; et ego provocabo eos in eo, qui non est populus, am besten zu commentiren im Stande sein dürfte.

„Aber — beherzigen möge Jener zuvor das alte deutsche: Trau, schau Wem! Wie der Teufelsbeschwörer dem Besessenen, so blicke Dem tief ins Auge, dem Du Deine Hand reichen willst, sonst geht es Dir wie Jedem, der vom Schacherjuden Purpur kauft —

spottwohlfeil allerdings, aber auch wohlfeil ist der Spott für eine Toga, durchleuchtig vom Mottenbisse." Thom. a scrup. S. 315. f.

Und er blickt auch zurück auf die ganze bisherige Scheu vor der Begreiflichkeit des s. g. Uebervernünftigen oder vor dem positiven Vernunftkriterium, und wie dieselbe herrühre von dem logischen Subordiniren der menschlichen Vernunft unter die göttliche Vernunft, als des Besonderen unter das Allgemeine. Denn hätte da das Allgemeine als Uebervernünftiges und Göttliches begriffen werden sollen, so hätte die vernünftige Creatur zugleich ihren Charakter negiren, aufhören müssen, Creatur (d. h. Niederes und Unvollkommenes — Besonderes), oder Gott hätte aufhören müssen, Creator (d. h. das Vollkommenste und Höchste — Allgemeines) zu sein. Und daher rühre es denn auch, daß, was dennoch innerhalb der Begriffsspeculation nicht selten für das Begreiflichmachen des Unbegreiflichen geschehen, für Analogie, d. h. ohne allen Anspruch auf wirkliche Erklärung des Geheimnißvollen ausgegeben und die Behauptung aufgestellt wurde: Gott und Göttliches können nur analogisch erkannt werden.

Letztere Ansicht würde aber nur dann auf Wahrheit Anspruch machen können, wenn der Geist (und wenn die Welt in allen ihren Factoren) nur analogisch Gottes Ebenbild, wenn er nur eine Analogie Gottes wäre. Mit andern Worten: das Sein und die Nichtabsolutheit des Seins müßte ihm abgesprochen werden. Es müßte daher die Forderung, das Mysterium nur durch Analogie zu begreifen, — dem Geiste das Wissen (um sich als Sein und um die Qualität dieses Seins) absprechen. Das wäre der Tod der Wissenschaft. Ist aber der Geist nicht analo-

gisch, ist er im eigentlichen Sinne Gottes Ebenbild; ist er es in der Nichtabsolutheit seines Seins *), so kann auch seine Erkenntniß Gottes so wenig auf bloße Analogien beschränkt sein als seine Selbsterkenntniß eine blos analogische ist **). Oder ist das eine bloße Analogie: daß ich bin und daß ich um mein Sein weiß, und daß ich mit unerschütterlicher Gewißheit darum weiß? Ja, im Selbstbewußtsein erkennt der Geist: daß er ist, und zwar an und für sich ist, ohne jedoch schlechtweg zu sein, weil er sich aus der Beschränktheit seiner Erscheinungsmomente als bedingtes Sein zurücknehmen muß. Affirmirt er sich aber im Selbstbewußtsein als ein Sein an und für sich (und nicht als subjectives Moment und Element eines Andern), und negirt er doch zugleich das reine oder unabhängige oder absolute Anundfürsichsein: so ist ihm auch der Weg vorgezeichnet, auf welchem er direct von der Ichidee zur Gottesidee übergehen und positiv die Momente der Gottesidee erheben kann, — ohne Gefahr, sich zu überheben, d. h. seine Vernunft zu vergöttlichen.

Denn er hat eine Weise des Uebergangs von sich (und nicht weniger von den übrigen Factoren des Universums, sobald er auch

*) Wie einst die Herodianer vom Herrn gefragt wurden: Wessen ist das Bild und die Ueberschrift? — so fragt die Speculation. Was ist der Geist des Menschen als Gottes Ebenbild? Und wie damals, so jetzt. Keiner unsrer Gegner hat den Muth, das Ebenbild als bloße Analogie zu affirmiren, Keiner, es als solche zu negiren. Wir aber haben den Muth, das Creatursein mit Nicht-Gott-sein, mit Negation der absoluten Persönlichkeit identisch zu setzen, und nur so ist es möglich, auch in der Wissenschaft Gott zu geben, was Gottes ist, und dem Geiste, was des Geistes ist. S. Janusk. S. 275 f.

**) Vergl. I. Briefserie. S. 193 ff.

diese in ihrer Realität festgestellt hat) zu Gott entdeckt, die zwar vor Günther schon wiederholt geahnt und befolgt, aber auch immer wieder durch die begriffliche Dialectik zurückgedrängt und verdeckt worden war. Diese Weise ist (wie wir das schon in dem Briefe über die Trinität hervorgehoben haben *) die der ideellen — nicht begrifflichen — oder der transcendenten Negation der Negativität (Relativität) des eigenen Seins, wie solche in den Momenten der Selbstverwirklichung des Seins im Leben zur Offenbarung kommt. Auf diesem Wege doppelter Negation (d. i. der Negation des Negativen, das er an seinem realen Sein und dessen Selbstdarstellung findet) kommt er in Beziehung auf Gott zu lauter reinen Affirmationen, so daß es gerade Gott und nur Er ist, in Beziehung auf welchen seine Erkenntniß eine rein positive ist. So nöthigt ihn z. B. die Erkenntniß der Bedingtheit seines Seins, dasselbe via negationis zu transcendiren und dadurch das unbedingte Sein zu poniren. So offenbart sich jene Bedingtheit in der Beschränktheit der Selbstverwirklichung, durch deren Negation die Idee der Unbeschränktheit der Selbstmanifestation des Absoluten sich ergibt. Jene Beschränktheit erkennt er in der Abhängigkeit von Anderen für seine Selbstbestimmung und dem unzertrennlichen Eintritt in die Differenz zweier Kräfte, die receptive und spontane; die Negation derselben ergibt Gottes Unbeschränktheit als absolut unabhängige Selbstbestimmung, und somit auch als real und formal ungebrochene Selbstverwesentlichung u. s. f. Kurz: die Erkenntniß des wahren Zusammenhanges unserer Gottes- mit unserer Ichidee ermöglicht es

*) Ebend. S. 107 ff.

uns, die Momente der Gottesidee positiv festzustellen. Es kann mir aber nicht einfallen, hier eine vollständige Theorie des Selbstbewußtseins in Darlegung aller seiner relativen Momente, und der Umwandlung derselben in die Momente des Gottesbewußtseins zu geben; ich hoffe, daß es mir bald vergönnt sein wird, in einer andern Schrift dieses zu thun, und dadurch diesen Briefen die streng wissenschaftliche logische und metalogische Unterlage zu geben. Hier genüge es, auf einige Stellen in G.'s Schriften zu verweisen, in welchen die ideelle Negation in ihrer Transcendenz besprochen wird. Janusk. S. 260—63. Juste-Mil. S. 355—64. Thom. a scrup. S. 55—64. Peregr. S. 550. Eur. u. Her. S. 328 f.

6. **Das Ungleiche erkennt das Ungleiche unter Voraussetzung der Erkenntniß des sich selber Gleichen — so lautet der Grundsatz des positiven Vernunftkriteriums Günthers.**

Dieser durfte vor der Fortbildung des negativen zum positiven Kriterium von dem Augenblick an nicht zurückschrecken, in welchem er die Geburtsstätte unserer Gottesidee entdeckt hatte. Denn diese Fortbildung ist die Vollendung des Creatianismus, ist die Feststellung der Bedingtheit und Beschränktheit, dieser Momente der Endlichkeit des Geistes. Das alte negative Kriterium wurzelte nicht in dem Wissen um unsere Endlichkeit, denn die Idee der wahren Endlichkeit (Negativität) war in der alten Schule nicht zur wissenschaftlichen Durchbildung gekommen; es wurzelte dasselbe in der logischen Subordination des Geistes, dessen Creatürlichkeit nur im Glauben feststand, unter Gott. Das neue positive Kriterium ist begründet in dem wissenschaftlichen Verständnisse unserer Endlichkeit, in der Erkenntniß des wahren Verhältnisses des End-

lichen zum Unendlichen. In Folge dessen wird nicht mehr der Satz aufgestellt: Der Geist kann Gott und Göttliches erkennen, weil das Gleiche das Gleiche (die Vernunft das Vernünftige) erkennen kann, sondern weil das Ungleiche das Ungleiche zu erkennen vermag. Diese Ungleichheit ist aber nicht die Ungleichheit der Arten einer Gattung, nicht die Ungleichheit des Allgemeinen und Besonderen, Höheren und Niederen, Ueber- und Untergeordneten, nicht die thomistische Aehnlichkeit (similitudo) der Wirkung mit der Ursache, überhaupt keine begriffliche Ungleichheit; sondern es ist die Ungleichheit der Coefficienten eines contradictorischen Gegensatzes; es ist die ideelle Contradiction selber. Die Idee der Welt (so findet es der Geist auf dem Wege von seiner Selbst- zur Gotteserkenntniß) ist nämlich, als Idee des absoluten Nichtich oder als Negation der absoluten Persönlichkeit, die Contradiction der Idee Gottes von sich selber. Wird diese Idee realisirt, wird die (formale) Contradiction zur (realen) Contraposition, was im Schöpfungsacte geschieht; so ist es unausbleiblich, daß derjenige Factor der Welt, welcher es zur Selbsterkenntniß bringt oder der Geist (der reine in der Engel- und der verhüllte in der Menschenwelt) durch Negation seiner Negativität oder durch Contradiction die Idee Gottes gewinnt; und daß er au diesem contradictorischen Wege so weit und tief in die Momente seiner Gottesidee eindringen kann, als es ihm gelingt, die Momente der Idee seiner selbst zu erheben. Daher wäre es auch irrig zu sagen: Nur das Ungleiche werde vom Ungleichen erkannt. Denn zunächst kann nur das Gleiche erkannt werden. Zunächst erkennt der creatürliche Geist (als der in allen seinen Momenten mit sich selbst Identische oder Gleiche) sich selbst; eben so Gott (der in den drei

Factoren seiner Selbstdarstellung mit sich absolut Identische) zunächst sich selbst; und sofort stellt die Negation des Gleichen, als Affirmation des Ungleichen, oder die Contradiction (resp. Contraposition) sich ein. Auf der Basis also der Selbstaffirmation (der Erkenntniß des Gleichen) kommt die Selbstnegation (die Idee und Realsetzung des Ungleichen) zu Stande. Ja so ist es: ich, der ich mich nicht nur in meiner Quantität oder als Sein an und für sich, sondern auch in meiner Qualität oder als Sein nicht schlechtweg, weil nicht als daseiend blos durch mich, erkenne, erkenne auch mittelst Negation dieser Qualität (als Relativität oder Negativität) meinen Gott, erkenne ihn als das Sein schlechtweg und Dasein durch sich, erkenne ihn (von meinem Standpunkte aus, auf welchem ich zunächst mich in meiner — relativen — Positivität gewinne) als die mir ewig vorausgesetzte Contraposition. Wer das leugnen wollte, der müßte leugnen, daß Gott die absolute Selbstposition, und die Welt seine Contraposition sei, d. h. müßte die Geschöpflichkeit der Welt leugnen. Ist die Welt aber Nicht-Gott, ist sie auch nicht theilhaftig des göttlichen Wesens des untheilbaren; so producirt Gott ihre Idee durch formale Negation der Momente seiner Selbstverwirklichung und durch Zusammenfassung dieser negativen Momente; und so ist eben damit der Creatur der Weg vorgezeichnet, auf welchem sie sich zu transcendiren und ihren Creator zu affirmiren vermag: es ist die Negation ihrer Negativität oder die doppelte Negation. — So gewiß wir nur auf dem Wege der aufsteigenden Abstraction (via negationis logicae seu remotionis) zu Gott gelangen könnten, wenn Gott auf dem Wege stufenweise herabsteigender Concretion die Welt gesetzt hätte, wie solches in der begrifflichen Speculation historisch vorliegt; so gewiß kön-

nen wir nur mittelst der ideellen Contradiction die wahre Gottesidee gewinnen, wenn Gott nicht sich (weder ganz noch theilweise, weder als Allgemeines noch als Besondertes, weder als Höchstes noch als Niederes) dachte, als er die Welt dachte, sondern seinen contradictorischen Gegensatz *).

Siehe Günthers Süd- und Nordlichter. S. 132 ff. Thomas a scrup. S. 218 f.

Insofern als die Welt ein Moment in Gott ist, beruht alle Erkennbarkeit auf der Identität: Das Gleiche erkennt das Gleiche; insofern aber, als dieses Moment ein formales und negatives ist und aus mehreren Momenten besteht, die sich in ihrer Beziehung auf einander wechselseitig ausschließen, gibt es eine Erkennbarkeit des Nichtidentischen: Das Ungleiche erkennt das Ungleiche.

7. Der wissenschaftlich durchgeführte Creatianismus verlangt die Aufstellung des positiven Vernunftkriteriums.

Günther müßte seinen Creatianismus sammt seiner Selbstbewußtseinstheorie fallen lassen, wenn er kein positives Vernunftkriterium für die Offenbarung aufstellen wollte. Nur diese Positivität legt Zeugniß davon ab: daß der Geist nicht mit Gott identisch sei daß ihm nicht-absolutes Sein und Wissen eigene; während die bloße

---

*) Nur angedeutet sei hier, daß der Grundsatz: das Ungleiche erkennt das Ungleiche auf der Basis der Erkenntniß des Gleichen, auch für den Fortschritt von der Selbsterkenntniß des Geistes zur Erkenntniß der anderen Factoren der Welt gilt. Die Selbstaffirmation des Geistes schreitet zur Affirmation des Anderen (ebenfalls Relativen) dadurch fort, daß er sich nicht als Princip und Träger von solchen Erscheinungen ansehen kann, die er im Gegensatze zu den seinen empirisch vorgefunden.

Negativität ein solches Zeugniß nicht abzulegen vermag. Denn die Hypothese, daß es Wahrheiten gebe, die absolut über die Vernunfterkenntniß hinausliegen, fußt, wie wir gesehen, auf der logischen Subordination des Geistes unter Gott, während die gleichzeitige Aufstellung eines negativen Vernunftkriteriums für diese übervernünftigen Wahrheiten die Wesensgleichsetzung des Unter- mit dem Uebergeordneten (des Geistes mit Gott) zum Vordersatze hat. Dagegen rührt die Günther'sche Negation der absoluten Uebervernünftigkeit gewisser Wahrheiten von der Verwerfung jenes Subordinationsverhältnisses her, während sein positives Kriterium auf die bloße Setzung (Creation) sich stützt. Denn nun kann das Gesetzte die Idee und Realität des Setzenden auf demselben Wege gewinnen, auf welchem dieses jenes gedacht und realisirt hat, nämlich auf dem Wege der (metalogischen) Contradiction und Contraposition. Wie daher die frühere Negativität des Vernunftkriteriums in der begrifflichen Unterordnung (der relativen unter die absolute Vernunft) begründet ist, so die jetzige Positivität in der ideellen Nebenordnung oder Collateralität. Diese Nebenordnung des im Wesen Verschiedenen ist aber reale Contradiction oder Contraposition. Auf diesem Wege der Contradiction kann die Vernunft Gott und Göttliches positiv erkennen. Deshalb hat auch die Logik in der Lehre von den ideellen Schlüssen jene Form und jenes Gesetz besonders zu besprechen, welche contradictio und principium duplicis negationis heißen.

Kurz: im Munde Günthers ist das positive Kriterium etwas ganz Anderes, als es im Munde der Scholastiker gewesen wäre, wo

die Umkehrung der Negativität in die Positivität die selbstbewußte Creatur in ihrer wesentlichen Form Gott gleichgesetzt haben würde. Und Günther darf daher wohl Angesichts des Widerspruchs der herrschenden Philosophie und der Offenbarung über das Wesen des menschlichen Geistes letztern auffordern, „zu dem Nosce te ipsum seine Zuflucht zu nehmen unter der Voraussetzung: daß wenn der Geist als Element des Weltganzen durch einen Creationsact in die Welt eingetreten, in ihm auch derselbe Act sich unauslöschlich bezeugt haben müsse. Ist dieses Zeugniß von der Creatürlichkeit gefunden, dann ist auch vom positiven Kriterium nichts mehr zu fürchten für Alle, die dasselbe Zeugniß in sich wiederfinden. Die Anderen aber, die dasselbe nicht in sich vorfinden, werden allerdings dadurch auch im Widerspruche mit der Aussage der Offenbarung stehen bleiben, den aber das positive Kriterium nicht zu verantworten hat; wohl aber die Freiheit des Geistes und der Gebrauch, den dieser von ihr macht oder gemacht hat, unter dessen Folgen er nun steht. Jene Freiheit aber macht er selbst in der Knechtschaft geltend." Vorsch. I. S. 348. Vgl. Vorsch. II. (1. Aufl.) S. 417 ff. Süd- und Nordl. S. 134. „Ein Wort über den Vernunfthaß" S. 61 ff.

Wie also? Günther selber ist es, der nicht oft genug darauf hinweisen kann: daß die in der Reformation eingetretene praktische Emancipation des Geistes von der Glaubensauctorität der Kirche es gewesen, welche in die theoretische Emancipation der subjectiven Vernunft umgeschlagen sei, und den Bruch zwischen Wissen und Glauben vollendet habe, vergl. Thomas a scrup. S. 193 ff.; er ist es, der den Nachweis führt: daß der im Autotheismus der neuesten

Philosophie vollendete Pantheismus es sei, welcher das positive Vernunftkriterium, alles Uebervernünftige leugnend, habe aufstellen müssen — wegen seiner Behauptung nämlich, daß alles Wirkliche vernünftig (wesentlich Vernunft) also auch für die über sich selbst aufgeklärte Vernunft erkennbar sei; und daß hiedurch ein aufblähender Wissensstolz erzeugt werde. Vergl. Süd- und Nordl. S. 131 f., Janusk. 274 f. Und nun stellt er dagegen selber ein positives Vernunftkriterium für den gesammten Glaubensinhalt auf, aus welchem sich ergibt, daß der rechte Gebrauch desselben nicht zum Vernunftstolze führe, sondern die demüthigste Unterwerfung unter die unfehlbare Auctorität der Kirche zu seinem Vorder- und Nachsatze habe! Ja er behauptet sogar, daß dieses sein Kriterium der wissenschaftliche Zauberstab sei, durch welchen der Riß, welchen die Reformation in das nathlose Gewand des Herrn und seiner Braut gemacht, ohne alles Flickwerk geheilt werden könne! Und warum? Weil dasselbe eine Glaubens- und Wissensfreiheit in seinem Gefolge habe, die auch nicht das geringste Gelüsten verspüre, von der kirchlichen Glaubensauctorität, sei's theoretisch, sei's praktisch, sich zu emancipiren; wohl aber die vernünftige Nothwendigkeit einsehe, derselben unterworfen zu sein und zu bleiben. Wer kann eine solche Sprache ertragen!!

Ja freilich! — Wenn man sich an bloße Worte hängt, dann heißt es freilich hüben und drüben, im Heerlager des protestantischen Rationalismus und des Pantheismus und in dem der neuen katholischen Schule: Glaubens- und Wissensfreiheit; hüben und drüben: positive Erkennbarkeit der Glaubenswahrheiten. Aber dort — heißt es so auf der Grundlage und zur Bekräftigung der Wesens-

identität Gottes und der Welt, und der Negation einer Erlösung im Sinne der katholischen Kirche; hier heißt es so auf der Grundlage und zur Bekräftigung der Creatürlichkeit der Welt im Sinne des positiven Christenthums, und zur Erhärtung der Möglichkeit und Nothwendigkeit unserer Erlösung durch das dreifache Amt des Gottmenschen und seiner heiligen Kirche. Dort heißt es so unter Proclamation der alleinigen, weil absoluten Auctorität der Vernunft; hier heißt es so unter Proclamation der fehlbaren, weil creatürlichen Auctorität des Denkgeistes neben anderen Auctoritäten, insbesondere des unfehlbaren des h. Geistes in der Kirche. Dort tritt das Kriterium mit dem stolzen Satze auf: das Gleiche kann das Gleiche, das Göttliche das, was Gottes ist, erkennen, denn wir Alle sind Seines Geschlechts, Er das göttliche genus, wir die göttlichen Individuen, in denen jenes sich darlebt; hier in dem demüthigen Bekenntnisse: daß auch das Ungleiche das Ungleiche erkennen könne, weil wir realisirte Gedanken Gottes von dem seien, was Er, der Dreipersönliche, nicht ist. Wenn Gott schafft, so realisirt er durch die Allmacht seines Willens den Gedanken von seinem Nichtich; und so müssen diejenigen Factoren dieses Nichtich, welche sich selbst zu erkennen vermögen, eben wegen ihres contradictorisch-negativen Verhältnisses zu Gott, auch Letzteren positiv zu erkennen vermögen, weil Negation der Negativität Affirmation oder Position ist.

8. Die großen Scholastiker würden sich freudig zu Günthers Kriterium bekannt haben, wenn sie die Basis desselben erkannt hätten.

Und wieder wendet sich G. zu den Scholastikern mit der Frage zurück: ob sie sein Kriterium anerkennen würden, wenn sie auf seine

Principien der Vernunfterkenntniß eingehen wollten? Und auf die Lehre des h. Thomas eingehend: daß die natürliche oder Vernunfterkenntniß eine mittelbare, nämlich aus Principien abgeleitete sei, welche Principien aber über der Vernunft liegen *), weiset er nach: daß diese Principien so gewiß auf den Geist, als das Princip aller seiner Erkenntnißprincipien zurückzuführen seien, und also im selbstbewußten Geiste (in der Vernunft) liegen, als Gott nicht unmittelbar das Princip des geistigen Erkennens, sondern der Geist ein von Gott gesetztes Princip seiner Lebensoffenbarungen, ein zur principiellen Erkenntniß bestimmtes geschöpfliches Sein, ein seiner formalen Selbstbezeugung unterliegendes Realprincip sei. Vergl. Janusk. S. 315 ff. 269. Ist aber der Geist selber so gewiß das Princip seiner Erkenntniß, als er das freie Princip seiner Selbstbethätigung oder Person ist; so liegt auch in ihm selber der Schlüssel zur wissenschaftlichen Verständigung über die Glaubenswahrheiten, in ihm selber die Möglichkeit zur Erhebung der letzteren in den Proceß des Wissens: er ist positives Erkenntnißprincip. Vergl. Janusk. S. 271 ff. 285 f. 322 ff. u. a. Und

*) Von dieser Uebervernünftigkeit der Erkenntnißprincipien abgesehen, kann Günther unterschreiben, was Thomas sagt: Scientia de intellectu animae oportet uti ut principio ad omnia, quae de substantiis separatis cognoscimus. — — Sicut autem de anima scimus, quia est, per se ipsam, inquantum eius actus percipimus; quid autem sit, inquirimus ex actibus et obiectis per principia scientiarum speculativarum; ita etiam de his, quae sunt in anima, scilicet potentiis et habitibus scimus quidem, quia sunt, inquantum actus percipimus; quid vero sint, ex ipsorum actuum qualitate invenimus. Contra gent. III, 46. 4.

wenn die Scholastik lehrt: die Vernunft trete zum Glauben hinzu, nicht um ihn zu begründen, sondern um ihm zu dienen; so macht G. darauf aufmerksam, daß zwischen formalem und realem Begründen ein Unterschied sei. Real sei nämlich der Glaube in sich selber begründet, indem er auf dem Grunde der Auctorität des sich offenbarenden Gottes und der zustimmenden Auctorität des von dem Lichtstrahle und dem Zuge der Gnade berührten Geistes sich auferbaue. Formal aber werde er begründet durch die reflectirende Vernunft, welche die im Glaubensacte vorkommenden Momente erhebe und aufweise, wodurch der Glaube als ein den Principien der Vernunfterkenntniß gemäßer oder vernünftiger erhärtet werde. Ja! der positive Grund der übernatürlichen Offenbarung liegt in Gott; aber die Vernunft kann diesen positiven Grund erkennen, weil sie jene Offenbarung als eine göttliche erkennen kann. Und es ist ihr diese Erkenntniß auf dem Wege möglich, auf welchem sie die Idee Gottes und der Offenbarung Seiner als Gottes und als Schöpfers gewinnen kann. Vergl. Süd- und Nordl. S. 132.

9. Die Verdunkelung und Schwächung der Vernunft durch die Sünde ändert nichts an dem positiven Kriterium derselben.

Soll etwa die Möglichkeit der rechten Selbsterkenntniß, der Auffindung der Idee, ihrer Momente und ihrer Dialektik vernichtet worden sein durch die Finsterniß, in welche die Vernunft durch die Sünde versenkt worden? Daß das Licht, welches vom Denkgeiste ausfließt, verdunkelt worden sei, wie sollte G. das leugnen, er, der die bisherigen Versuche, sogar diejenigen, welche von den mitten in den Licht- und Gnadenströmungen des Christenthums stehenden Rie-

sengeistern der Speculation gemacht wurden, sich über die wahren Erkenntnißprincipien der Vernunft aufzuklären, als nicht vollkommen gelungen ansieht? Aber jene Verdunkelung und Schwächung ist nicht eine solche, welche in Folge der Ursünde unmittelbar den Geist selber getroffen hätte, und daher aus einer theilweisen Lähmung oder gar Vernichtung desselben zu erklären wäre; sondern unmittelbar sind nur seine Relationen nach Oben und Unten verändert worden, er verlor sich mehr und mehr ins Naturleben (im begrifflichen Denken), nachdem er Gott und sich selber (in der Idee) verloren hatte, und hieraus ist des Geistes Schwächung und Verfinsterung zu begreifen. Deshalb kann auch das düstere Gewölk, welches den Lichtgedanken der Ichheit umhüllt hat, dadurch wieder verscheucht werden: daß Christus den Menschen wieder einführt in die Stimmungen der göttlichen Huld und Gnade, und seinen Geist frei macht von dem Bande des Naturlebens, und ihm hilft, die Stimme seines Gewissens zu beachten und zu verstehen. So kann der Geist wieder in der angeborenen Kraft sein Gesetz und seine Form erkennen und freien Gebrauch davon machen. Vergl. Der I. Symb. S. 334 ff. Lydia 1853. S. 316 ff. Vorsch. II. S. 277. Vorsch. I. S. 349. Eur. und Her. S. 226, 231, 118, 285 f.

Und das ist es namentlich, was G. in dem „Worte über den Vernunfthaß" (S. 59 f.) und an vielen anderen Stellen ausführt: daß die Thatsache und die Aussprüche des Gewissens für die Creatürlichkeit des Geistes ein unwidersprechliches Zeugniß ablegen, und zum Verständnisse der Zeugenschaft des Sichwissens über dieselbe Creatürlichkeit hinüberführen. Von diesem Verständnisse unserer

Creatürlichkeit aber ist das positive Kriterium unzertrennlich. Die Auf- und Feststellung desselben ist eine Gewissenssache.

10. Zusammenhang der Aufstellung des positiven Kriteriums mit der Erkenntniß: daß der Mensch die Synthesis zweier Denkprincipien sei.

Aus unserer ganzen bisherigen Darstellung leuchtet hindurch, mit welcher Sorgfalt G. sich bemüht, die Idee vom Begriffe auszuscheiden, und allem halb und ganz durchgeführten Pantheismus, auf die begriffliche Speculation zurückzuführen, und daraus auch die bisher aufgestellten Kriterien der Vernunfterkenntniß zu begreifen. Es würde aber unmöglich sein, die begrifflich pantheistische Speculation als die Erbsünde der Philosophie anzusetzen, wenn alles Denkleben des Menschen im Begriffe culminirte, wenn nicht vielmehr auch eine von der begrifflichen principiell verschiedene, aber in Folge der Sünde von jener geknechtete, Denkmacht dem Menschen eignete. Es hätte daher auch das negative Vernunftkriterium von der Scholastik nicht so aufgestellt werden können, wie es aufgestellt worden ist, wenn dieselbe die synthetische Beschaffenheit des menschlichen Denkens nach Gebühr gewürdigt hätte. Nur demjenigen, welcher über dem Einen Bett, in welchem das menschliche Denken hinfließt, nicht die zwei Quellen übersieht, aus denen es hervorfließt, den Ichgedanken nämlich des Geistes und die schematisirende Einbildungskraft der Natur, ist es möglich, die Idee von dem das Netz seiner Allgemeinheit darüber auswerfenden Begriffe auszuscheiden und Gesetz und Form Beider aufzufinden und kategorisch und grundsätzlich festzustellen; und nur wenn dies geschehen, ist es möglich, das logische Subordinationsverhältniß des Begriffs fallen zu lassen und die Wissenschaft in das rechte Verhältniß

zum Glauben zu stellen. Deshalb bemerkt G.: „Das logische Subordinationsverhältniß des Geistes zu Gott und das negative Vernunftkriterium hätten von der alten Schule nicht aufgestellt werden können, wenn sie den Menschen als lebendige Synthesis von Geist und Natur erkannt hätte.“ Und deshalb sagen wir: Diejenigen, welche immerzu und mit wachsender Heftigkeit und Siegestrunkenheit leugnen, daß der Mensch die Synthesis zweier Lebensprincipe sei, und dagegen behaupten, daß er nur als geistiges — und nicht auch als Naturwesen — denke, welche Behauptung dadurch allein ermöglicht ist, daß sie das ideelle Denken in der Allgemeinheit des begrifflichen unter- und umbringen — diese wissen nicht, was sie thun, wenn sie es aus Interesse für die Katholicität ihrer Wissenschaft thun. Ihr Rücken aber, wenn er sich nicht beugen will vor der Unerbittlichkeit der phntheistischen Consequenz, kommt nicht mehr zur aufrechten Haltung gegenüber den Widersprüchen, in die sie sich mit den Glaubensdogmen verwickeln; und so werden sie immerfort Veranlassung haben, ihre Demuth zu rühmen, welche in allen Collisionsfällen zum Kreuz kriecht, anstatt durch Vermeidung der Collisionen das Kreuz auch in der Wissenschaft zu verherrlichen. So aber hören sie nicht auf, dem Pantheismus goldene Brücken zu bauen — nicht zur Flucht aus dem Heerlager der Christen, sondern zum Einzuge in die sogenannte kirchliche Schule mit fliegenden Fahnen und unter schallendem Glockengeläute. „Wenn alles Gedankenleben nicht anders sein kann als ein Begriffsleben, wie könnte der Mensch noch auf den Gedanken kommen, der Gottheit ein anderes Denken zukommen zu lassen, als er selber in Person treibt? Die Möglichkeit hiezu kann nur liegen in der Wirklichkeit eines Doppel-

gedankens, undzwar im Menschen, diesem leibhaften Doppelgänger von Geist und Natur und beider Offenbarungs-, d. h. Denkweisen, die sich eben so ausschließen, wie sie sich suchen und im Menschen wirklich finden. Ist aber das Doppelgespann des mikrokosmischen Sonnengottes einmal in die Einspännigkeit umgeschlagen (und nichts ist leichter als dieser Unfall); so kann er das Doppelgesicht in der Menschheit nur für einen krankhaften Zustand ansehen, dem abgeholfen werden müsse, koste es, was es wolle. Ja, dieser elende Zustand muß nach seiner Ansicht den höchsten Grad, d. h. den der völligen Incurabilität erreicht haben, wenn sich unter jenen Doppelgängern solche Exemplare vorfinden, die sogar ein höheres Bewußtsein von jener Misère zu besitzen vorgeben. Soll nun aber doch geholfen werden, so versteht sich von selbst und vor Allem: daß diese Incurabeln in Sicherheit gebracht werden; und als Einleitung hiezu dient schon die öffentliche Erklärung: daß derlei Völkchen als sui impos anzusehen ...." Thomas a scrup. S. 176. Vergl. Janusk. S. 324 f. Baltzer II. Briefserie S. 67 f.

11. Das positive Kriterium ist begründet in der Selbstposition des Geistes.

Das negativ-positive Kriterium ist in der Weise, wie der Geist denkend sich selbst ponirt, begründet. Vergl. Eur. und Her. S. 243—37. Juste-Mil. S. 238 f. Dieser bestimmt sich nämlich im Ichgedanken positiv und negativ zugleich, positiv als Quantum, negativ als Quale, wodurch er sich als beschränktes Wesen mit der Voraussetzung der Bedingtheit des Seins weiß. Diese Negativität seines Seins nöthigt ihn so gewiß zur Negation derselben, als er bei einem relativen oder nichtabsoluten Sein denkend nicht stehen

bleiben kann. In dieser doppelten Negation, wodurch das Sein schlechtweg als Schöpfer affirmirt wird, ist die Transcendenz *) der Idee begründet.

Alle Momente aber des Sichwissens sind so gewiß nichts als die Offenbarungsmomente der (negativen) Qualität des Geistes, als nur aus der Beschaffenheit jener Momente der Rückschluß auf die Geschaffenheit des Seins gemacht werden kann. Vergl. Cur. und Her. S. 328 f. Eben darum werden auch durch Negation der Negativität jener Momente die Momente der Selbstmanifestation des absoluten Seins positiv erkannt werden können. Und so ist denn das s. g. Uebervernünftige oder Uebernatürliche gerade das vorzüglichste und eigenste Gebiet der (transcendenten) Vernunfterkenntniß. Für den Begriff ist Gott und seine Offenbarung (nach Innen und nach Außen) unbegreiflich, für die Idee nicht.

Deshalb ist auch die Negation, welche dem scholastischen Kriterium zu Grunde liegt, nicht die unserige. Jene Negation ist die bei der Begriffsbildung vorkommende; sie trifft das Einzelne, Besondere, die Artunterschiede der Gattung; sie gewinnt durch Abstraction das Allgemeine und Einfache. Unsere Negation negirt die Negativität des eigenen principiellen Seins, und affirmirt dadurch, dieses Sein transcendirend, das absolute Sein ... Und da hilft unsern Gegnern der Spott über die Neuheit dieser Entdeckung nichts, dafür schneidet dieselbe viel zu tief in das Fleisch der alten Wissen-

*) Non potest cor meum veraciter requiescere, nec totaliter contentari, nisi in Te requiescat et omnia dona omnemque creaturam transcendat. Thomas a Kempis de imitatione Christi. III. 21. 2.

schaft ein. Freilich gibt es nichts Neues unter der Sonne. Alles in der Welt ist ja begründet in der Gottesthat der Schöpfung und Erlösung. Aber — ein Anderes ist: da sein, und ein Anderes: das Daseiende in seiner Qualität verstehen; und etwas Anderes: es verstehen, und wieder etwas Anderes: dieses Verständniß in strenger Consequenz nach allen Seiten durchführen. Und wohl ist es schwierig, Gott zu erkennen, genau so schwierig, als die Selbsterkenntniß.

Nachdem das Heidenthum in die Menschenwelt hereingebrochen war, und nachdem die, wohl zum Monotheismus, aber nicht zum Creatianismus vordringende vorchristliche Philosophie einen bestimmenden Einfluß auf die christliche Wissenschaft erlangt hatte; da mußte freilich eine lange Schule durchgemacht werden, bis es gelingen konnte, den wahren Schlüssel zur Selbstverständigung im Gebiete des Thatsächlichen aufzufinden und den rechten Gebrauch davon zu machen. Aber nun mit der wissenschaftlichen Begründung der Creation war auch die Möglichkeit gegeben, den Sieg des Christenthums über alle widerstrebenden Gewalten wissenschaftlich zu vollenden, und den Urfeind desselben, den Autotheismus aus allen seinen Positionen zu vertreiben.

Demjenigen aber, welcher zu einer Selbsterkenntniß vordrang, die alle Möglichkeit der Selbstvergötterung und Selbstgenügsamkeit zu Boden schlägt, und zugleich eine Verhältnißbestimmung der Wissenschaft zum Glauben feststellte, durch welche die Negativität des Vernunftkriteriums ihre Ergänzung und Fortbildung in der Positivität fand, kann es nicht einfallen, sich seinen großen Vormännern in der Speculation auch nur an die Seite setzen zu wollen: denn

nur ihren starken Schultern, auf die er sich stellen durfte, verdankt er es, daß er jenes Eiland zu erblicken vermochte, an das er jubelnd die Anker seiner Forschung befestigte.

12. Verwirft die Kirche das positive Vernunftkriterium?

Die wesentlichsten metaphysischen Voraussetzungen des Christenthums verlangen, wie wir wiederholt hervorgehoben haben, die Aufstellung desselben. Hiedurch ist es wissenschaftlich gerechtfertigt. Daß es aber dafür an directen kirchlichen Aussprüchen fehle, bringt die Beschaffenheit der Glaubensauctorität mit sich, die es als solche mit den philosophischen Principien unmittelbar nicht zu thun hat. An mittelbaren Aussprüchen aber fehlt es nicht. Wenn z. B. die V. Lateransynode erklärt: Cum verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati fidei contrariam omnino falsam esse definimus; so spricht sie sich indirect für die Uebereinstimmung der wahren Vernunfterkenntniß mit der Glaubenswahrheit aus. Es fügt aber Perrone zu obigen Worten hinzu: Editum porro est hoc decretum adversus philosophos illos qui autumabant posse aliquid verum esse in theologia, quod falsum sit in philosophia. Tantum autem abest, ut synodus illa quidquam a recto rationis usu adversum fidei pertimesceret, ut Leo X. tunc pontifex philosophos aetatis illius excitarit atque hortatus sit ad demonstrationes pro animarum immortalitate ex naturali ratione conficiendas et contraria argumenta dissolvenda. Leo X. fordert also auf, nicht nur die für die Sterblichkeit der menschlichen Seele aufgeführten Gründe zu widerlegen, sondern auch positive Beweisgründe für die Unsterblichkeit derselben beizubringen. Nun kann

aber die Vernunft Letzteres (ex naturali ratione) in keiner anderen Weise, als daß sie zeigt: die menschliche Seele habe keine blos individuelle Existenz, sondern sei ein Sein an und für sich (wenn auch in nichtabsoluter Weise). Und das ist eben jene Erkenntniß, in welcher mir der Schlüssel für alle andere Erkenntniß übergeben ist; denn es ist die Erkenntniß meiner selbstigen Realität ungeachtet der ihr beiwohnenden Relativität (Negativität) und damit zugleich die Erkenntniß der Art und Weise, mein eigenes Sein zu transcendiren d. h. des positiven Vernunftkriteriums. Die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes beweisen und das positive Vernunftkriterium G.'s aufstellen, ist Eins und Dasselbe, so weit Beides auch dem oberflächlichen Blicke aus einander zu liegen scheint. — Und wieder nichts Anderes, als dieses positive Vernunftkriterium aufstellen, heißt es, wenn Augustinus sagt: Ut igitur rationabile est, ut ad magna quaedam, quae capi nondum possunt, fides praecedat rationem, procul dubio quantulacunque ratio, quae hoc persuadet, etiam ipsa antecedit fidem. Vernunftgründe (positive Vernunftkriterien), vernünftige Nöthigung ist nicht mehr zu entbehren — nicht im Glauben, nicht im Wissen. — Bestimmt und energisch spricht dieses auch unser glorreicher Papst Pius IX. aus, wenn er in seiner Encyclica vom 9. Nov. 1846 schreibt: Etsi fides sit supra rationem, nulla tamen vera dissensio nullumque dissidium inter ipsas inveniri unquam potest, cum ambo ab uno eodemque immutabilis aeternaeque veritatis fonte, Deo Optimo Maximo, oriantur, atque ita sibi mutuam opem ferant, ut recta ratio fidei veritatem demonstret, tueatur, defendet; fides vero rationem ab omnibus erroribus liberet, confir-

met atque perficiat. Hienach stimmen Vernunft und Glaube — im Rückgriffe auf den Einen Gott, der in beiden zur Offenbarung kommt — also harmonisch zusammen, daß, während der Glaube die Vernunft auf den rechten Weg führt und zur Vollendung desselben stärkt, diese dagegen jenen nicht nur gegen Feinde vertheidigt und gegen Angriffe schützt, sondern auch die Wahrheit desselben beweist (demonstrat) oder principiell begründet.

Ich eile, mein Freund, zum Schlusse der Vergleichung der neuen mit der alten Schule.

Der **Begriff** hat in der Speculation ausgespielt und verspielt.

Er hat sein Spiel verloren damals, als die Hoffnung der größten Scholastiker mit ihnen ins Grab sank, als könne wenigstens die negative Uebereinstimmung der Glaubenswahrheit mit der Vernunfterkenntniß auf dem Wege, welchen sie eingeschlagen, dargethan werden; damals, als nach ihrem Tode das Ungeheuer einer doppelten Wahrheit, d. i. des Widerspruchs Gottes in seinen Offenbarungen mit sich selber zur Welt geboren wurde. Und er hat vollends sein Spiel verloren, als der Autotheismus, mit welchem in unseren Tagen die alte Begriffsspeculation endete, nicht nur seinen Widerspruch mit dem creatianistischen Theismus des Christenthums offen eingestand, sondern auch letzteres in die Rumpelkammer der Mythe warf, um seinen gotteslästerlichen Thron auf der Schädelstätte aufzupflanzen.

Und weil der Begriff sein Spiel verloren hat, so ist nun die Reihe an der Idee.

Die Theologie muß sich dafür bedanken, das Kleid, an welchem der Begriff mehr als zwei Jahrtausende gewebt, als Brautkleid am Tage ihrer Vermählung mit der Philosophie anzulegen *). Und wenn Ihr dasselbe, wie Penelope ihr Hochzeitskleid, wiederauftrennen wollt, um es aus denselben Fäden von Neuem zu weben, sei es, daß Ihr an Thomas von Aquin, sei es, daß Ihr an Aristoteles oder auch an Platon wiederanknüpfet — wir wollen mit dieser Arbeit nichts zu schaffen haben; denn wir wollen nicht abermal dem forschenden Theile der gläubigen Menschheit eine Arbeit auferlegen, die mit der Verzweiflung an der Möglichkeit des Gelingens endigen muß.

Es ist wahr: G. ist der festen Ueberzeugung und seine Schule ist es mit ihm, daß ein anderer Grundstein in der Speculation gelegt werden müsse, als welchen die griechischen Philosophen gelegt haben, und daß die bloße Wiederbelebung der bisherigen philosophischen Principien unserer Zeit nicht aufhelfen könne. Es ist wahr: G. verlangt, es dürfe die Irrthumslosigkeit der von den Platonischen und Aristotelischen Einflüssen nicht unberührten Väterspeculation nicht von vorhinein als eine ausgemachte Sache angesehen werden. Es ist wahr: nichts ist G.'n widerwärtiger, als das Wiederblankputzen jener alten Waffenrüstungen, die ruhm- und siegreich auf dem Felde der Ehre gedient, aber auch ausgedient haben; denn was in den Händen der Väter bei ihrer völligen Hingegebenheit

*) „Wollet Ihr die sola fides abermal vermählen, so hütet Euch, sie abermal mit dem Begriffe zu copuliren. Nur von der Idee allein habet Ihr nicht zu fürchten, daß sie ihrer theuren Ehehälfte untreu werde" ... Eur. u. Her. S. 526.

an das positive Dogma und an die Auctorität der Kirche unschädlich war, das muß nach dem Umschlage des objectiven in den subjectiven Standpunkt verderblich werden. Wo immer er daher einem katholischen Kämpen begegnet, der in jener Rüstung einherstolzirt, da greift er ihn an; aber sein Kampf gilt nicht der alten ehrwürdigen Waffenrüstung, er gilt dem unberufenen und unbesonnenen neuen Träger derselben, dem er eine Donquixotefahrt ersparen will.

Ja! Wir haben eine neue philosophische Waffenrüstung angelegt, unbekümmert darum, wie Viele oder wie Wenige sie vor uns schon getragen. Und wir legen dieselbe auf das Vorgeben eines Clemens nicht ab: daß die Dogmen der Kirche an der Richtigkeit der philosophischen Principien und Folgerungen der alten Schule ihre Voraussetzung hätten. Hr. Cl. weise vielmehr als Philosoph nach: daß durch die Vorherrschaft der Momente des logischen Begriffs die volle Durchbildung der Momente der Idee in der alten Schule nicht verhindert worden sei. Vermag er das nicht, so vermag er auch nicht den antichristlichen pantheistischen Einschlag aus ihrer Philosophie zu entfernen. Und sollte er es doch wagen, diesen Nachweis zu versuchen, so möge es ihm gefallen, vorher Peregr. S. 477 ff. und Eur. und Her. S. 243 ff. nachzulesen. Ich begnüge mich, ihn auf diese Stellen zu verweisen, zwei andere und kürzere aber wörtlich herzusetzen. Die eine findet sich Adam und Christus von Pabst und lautet: „So gewiß die Menschengeschichte mit der Scholastik noch nicht abgelaufen war, so gewiß hatte auch die Wissenschaft in ihr noch nicht ihren Sättigungspunkt erreicht, und blieb dem Denkgeiste das schwere Tagewerk, in welchem erstere allerdings treu gewesen, aber auch grau geworden war. So gewiß . . . . . die

Bestrebungen der Scholastik menschliche Bestrebungen blieben, so gewiß konnte auch sie ihre Sache nicht abthun und sind ihr schwache Partien geblieben. Die Aufgabe aber: die Vergangenheit in der Gegenwart zu verklären und letztere durch jene zu begründen — mit Einem Worte: die organische Entwickelung der Wissenschaft dem Fortgange der Weltgeschichte conform zu erhalten, wird nicht damit gelöst, daß man Altes und Neues mechanisch zusammenschaufelt . . ." S. 226 f.

Die andere Stelle findet sich Cur. und Her. S. 334 ff. „Den unerschütterlichen Schutz für sein ewiges Recht findet der Geist allein in jener Wissenschaft, die ihm in seiner Einzelheit . . . . . als Substanz und Causalität an und für sich das Wort spricht. Denn nur als diese ist er zugleich eine Auctorität durch Gottes Gnade, jeder anderen gegenüber. Das Wort der Wissenschaft aber muß mit dem Worte Gottes nicht nothwendig im Widerspruche, sondern kann in einer Harmonie mit ihm stehen, in welcher jedes dem andern Zeugniß gibt. Und wenn auch von dem Worte Gottes in Christo zuerst das Zeugniß von der Würde des Geistes ausgegangen, sei's, daß er von Sich als dem guten Hirten spricht, der dem einzelnen verirrten Schafe in die Wüste nachgegangen, oder, wenn er gesteht, daß der Werth einer ganzen Welt kein Aequivalent dafür sei, wenn der Mensch an seiner Seele Schaden erlitten; so sind dies doch nur Fingerzeige und Aufforderungen für den Geist des Einzelnen: in sein Inneres einzukehren, um seinen apriorischen Taufschein zu entziffern.

„Der erste Schritt hiezu geschah nun zwar allerdings erst in der zweiten Periode christlicher Wissenschaft von Cartesius, der

die *Augustinische* Bahn von Neuem betrat. Allein auch er konnte sich so wenig, wie sein und des ganzen Occidents Lehrmeister des Einflusses von Seite des antiken Begriffs gänzlich entschlagen, ein Umstand, der es mehr als ahnen läßt: daß der Mensch in seiner Doppelnatur einen großen Parteigänger für jenen beherberge. Und dieser ist kein anderer als der Begriff, der Schlußmoment im Streben der Natur zum Bewußtsein, in welchem diese im Menschen als Individuum eben so zu sich kommt, wie der Geist in der Idee, d. h. in dem Gedanken von sich als Substanz und Causalität, als welche er zugleich unveräußerliche Auctorität ist . . .“

Dr. Cl. hat, wie er meint, „*vollständig gebrochen* nicht nur mit den Consequenzen, sondern auch mit den *Grundprincipien der neueren Philosophie*“; er hat beschlossen, „mit Bewußtsein zu dem *alten Ausgangspunkte* zurückzukehren, um das von der katholischen Vergangenheit im Grund- und Aufriß vorgezeichnete, in der Ausführung schon weit vorangeschrittene Gebäude unter Aneignung und Benützung der im Gebiete der materiellen, geschichtlichen, sprachlichen und s. g. exacten Wissenschaften gewonnenen Erkenntnisse und Hilfsmittel wieder zu reinigen, auszubessern, weiter zu führen und zu vollenden.“ Wir wollen das nicht. Wir verlassen nicht den *neuen Ausgangspunkt*, um zu dem *alten* zurückzukehren. Wir gehen mit *Cartesius*, dem Vater der neuen Philosophie, und mit *Augustinus* vom *Selbstbewußtsein* aus. Das Selbstbewußtsein, das erkennende *Subject* ist der *neue* Ausgangspunkt im Gegensatze zum *alten*, vom *Objecte* aus. Die Selbsterkenntniß ist uns die unerläßliche Vorbedingung jeder anderen gewissen Erkenntniß. Wir halten es für

einen thörichten Rückschritt, wenn Einer im 19. Jahrhunderte vor aller Ermittlung der Formen und Gesetze des Erkennens, vor aller Feststellung der Kategorien des vernünftigen Denkens, vor aller Darlegung der Genesis des Wissens und der Gewißheit, kurz: vor und ohne Selbsterkenntniß sich an die Objecte machen, und von diesen seinen Ausgang nehmen will. Ja, es ist das heute mehr als Thorheit, es ist Verrath an der autonomen Auctorität des Denkgeistes, es ist Verzichtleistung auf die creatürliche Würde, und auf die in derselben begründete Freiheit des Wissens und Gewissens. Denn von dem Objecte, von dem in Natur und Geschichte thatsächlich Gegebenen seinen Ausgang nehmen, und das Subject durch dieses (das Object) für sein Erkennen ausschließlich bestimmen lassen, heißt: den Geist als bloßes Subject ansetzen, welches sein unmittelbares Object nur außer sich habe; heißt also: ihm seine selbsteigene Objectivität, und damit zugleich seine principielle Substanzialität an und für sich rauben, und ihn zu einer blos individuellen Existenz degradiren.

Ja, wir verwerfen nicht mit Cl. das Princip der neueren Philosophie, insoferne dieses kein anderes als das Cogito ergo sum, die im Sichwissen gegründete Gewißheit des Erkennens ist; wir verlassen nicht mit Cl. den neuen Ausgangspunkt, in soferne dieser kein anderer als der Ichgedanke ist. Wir erklären daß ohne das Verständniß über sich selbst die Verständigung über jedes andere Object und Subject unmöglich sei. Im Sichwissen liegt der Schlüssel für jedes andere Wissen. Der Schritt vom objectiven auf den subjectiven Standpunkt der Selbsterkenntniß, welchen Cartesius mit aller Entschiedenheit gethan, hat für uns daher eine

weltgeschichtliche Bedeutung. Vom Subjecte, d. h. vom über sich selbst orientirten Denkgeiste aus muß jedes andere Object in der Wissenschaft erobert werden.

Wir stimmen daher auch nicht in den abgedroschenen Vorwurf ein: Der Protestantismus der neueren Philosophie sei bloße Negation. Nein, er ist auch Position der freien Substanzialität des Geistes, Feststellung der Auctorität der Vernunft. Dieser Protestantismus, diese Protestation gegen das bloße Bestimmtwerden des Denkgeistes vom Objecte, gegen den alten objectiven Ausgangspunkt, ist toto coelo verschieden von dem Protestantismus des 16. Jahrhunderts. Dieser ist zwar auch nicht bloße Negation. Sein positiver Standpunkt ist der Begriff, auf welchem er den Geist des Menschen vergöttlichen, das servum arbitrium ihm an den Hals werfen, und in Opposition zur Autorität der Kirche treten mußte. Ganz anders verhält es sich aber mit dem philosophisch-protestantischen Standpunkte des Cartesius im 17. Jahrhundert. Dieser Standpunkt protestirt nicht gegen die katholische Kirche, als deren treuer Sohn Cartesius lebte und starb; er affirmirt sie, indem er die ihrem Gegensatze — dem Heidenthume entstammte Begriffs-Philosophie negirt. Denn dieser Standpunkt ist der der Idee, welche nicht blos die eigene Auctorität, sondern auch die anderen Auctoritäten neben und über dem creatürlichen Geiste erkennt und anerkennt. Und wenn die protestantische Confession ihre falsche, weil jede andere Auctorität negierende begriffliche Glaubens- und Denkfreiheit aufgeben und sich auf den Standpunkt der Cartesischen Denkfreiheit, der Freiheit der Idee stellen wollte; dann würde sie nicht in die Lage kommen, als bettelarm

gewordener verlorener Sohn aus der langen Fremde in das verlassene Vaterhaus zurückkehren zu müssen; es würden die deutschen Protestanten dann mit reichen Schätzen, die sie in dem neuen Lande gewonnen, beladen, jubelnd in die weitausgebreiteten Arme ihrer Mutter, unserer heiligen katholischen Kirche, zurückkehren können, und dürften gewiß sein, von derselben als ihre liebsten Söhne aufgenommen zu werden. Ja, auf die Erkenntniß und Anerkenntniß der wahren Denkfreiheit, des Ausgangs vom wahren Subjecte, vom ideellen Standpunkte — gründen wir unsere Hoffnungen auf eine Wiedervereinigung des Protestantismus mit der katholischen Kirche, die für jenen nicht beschämend, für diese überaus gewinnbringend ausfallen würde.

„Die protestantische Kirche wird ihre Mission erst dann als vollzogen ansehen können, wenn von ihr das Recht der freien christlichen Persönlichkeit nicht mehr aus der Grundform der Emanation (die unter die Kategorie der Substanzialität zu stehen kommt), sondern aus der der Creation begriffen wird. Denn nur hier ist sie eine christliche Kirche, dort aber steht sie auf dem Boden des Heidenthums, d. h. der Naturvergötterung, der theilweisen oder ganzen." Lyd. 1850 S. 113 ff. Vergl. Süd- und Nordl. S. 125 ff. 175 f. Eur. und Her. S. 324 ff.

Von dem wahren Verhältnisse des Protestantismus zur scholastischen Philosophie habe ich schon an einer früheren Stelle dieses Briefs gesprochen (S. 52 f.). Hier möge nur noch Ein Ausspruch Günthers Platz finden: „Wer ist grimmiger gegen

die Scholastik losgefahren, als die Reformatoren? Aber man sollte dabei nicht auf die andern Belege vergessen, die mit dem Inhalte der Scholastik sympathisirten, während jene es nur mit der Zerbrechung seiner scholastischen Form zu thun hatten. Denn es läßt sich durchaus nicht in Abrede stellen: daß die unversöhnten Elemente in der Scholastik (antike Speculation und christlicher Glaube) aus ihrer unnatürlichen Verbindung sich loszuwinden strebten, und dadurch jenen unseligen Zustand in die Geschichte der Philosophie einführten, wo ihre Repräsentanten bald eine doppelte Wahrheit vertheidigten, bald der einen von beiden vor der andern den ausschließlichen Vorzug gaben.

„Es hilft auch nichts, zur Widerlegung dieses scandalösen Antritts sich darauf zu berufen: daß jener Satz von einer doppelten Wahrheit von der Kirche verurtheilt worden sei. Dieses konnte um so weniger unterbleiben, als bereits so oft das Verbot der aristotelischen Schriften von der Kirche ausgegangen war.

„Was aber den Umstand betrifft, auf den man sich ebenfalls beruft: daß nur Einzelne jenen Satz aufgestellt; so beweist er zu viel, folglich zu wenig, da es bei der Beurtheilung einer gewissen Consequenz aus Principien nie darauf ankömmt: wie Viele zugleich auf den Einfall gekommen, jene Consequenz zu ziehen, oder wie Viele diesem Resultate ihren Beifall gespendet. Wäre etwa die autotheistische Consequenz, die Feuerbach aus dem logischen Pantheismus zieht, weniger wahr, weil er sie zuerst und allein gezogen; oder mehr wahr, wenn sie allgemein gemieden und insofern verdammt würde? Lag

denn, wie wir gesehen, in den zwei Grundsätzen vom Weltanfange und von der Weltewigkeit (wovon sich jener auf die christliche Lehre, dieser auf die alte Philosophie in einer und derselben speculativen Theologie berief) nicht schon die spätere doppelte Wahrheit, wovon jede die andere als Unwahrheit erklärte (sei es nun mit oder ohne Aufkündigung der alten Freundschaft unter einem Dache)?" Vorsch. I. S. 381 f. Vergl. Eur. und Her. S. 220 ff.

Ja! die in der scholastischen Philosophie vorkommenden, mit dem christlichen Glauben unversöhnlichen, aus der platonischen und aristotelischen Philosophie herrührenden Elemente sind die Mutter der Reformation. S. Eur. u. Her. S. 317 ff. Das zeigt auch die Geschichte des Protestantismus. Mit wie großer Verächtlichkeit nämlich auch Luther den Aristoteles sammt allen seinen Nachfolgern und Commentatoren behandelte, Melanchthon griff ganz entschieden zu dem Systeme des Aristoteles; nicht deshalb blos, weil dieser durch sein Organon, in welchem man eine fast vollständige Theorie des Denkens aufgestellt fand, einen entschiedenen Vorzug vor allen übrigen Philosophen hatte, auch nicht deshalb, weil er durch die Scholastiker zu einem christlichen Denker versuchsweise umgewandelt worden; sondern es war die dunkle Ahnung der innersten Verwandtschaft der eigenen adoptirten Principien mit denen des Stagiriten, welche zu diesem Griffe nöthigte. Denn die neue Lehre von der Rechtfertigung durch den bloßen Glauben und von dem allgemeinen Priesterthume gründete sich auf die Vergöttlichung des Geistes, also auf die heidnische Emanations-, und nicht auf die christliche Creationstheorie.

aber auch dasselbe Werk nach einem Zeitraum von fast zweihundert Jahren abermal hinter der Idee zurück, als nämlich Kant, von den monistischen und monadistischen Ausläufen der cartesischen Bestimmung des Gegensatzes im Weltdasein genöthigt, den Proceß der bisherigen Speculation abermal abbrach, um diesen von vornan neuerdings zu beginnen. Denn die alten Ausläufe in Spinoza und Leibnitz kehrten auch jetzt in Hegel und Herbart wieder, wenn sie auch genialer concipirt und dialectischer realisirt auftraten. Deshalb ist auch Hegel der durchgeführte Aristoteles und Plotin zu nennen, insofern er den absoluten Gegensatz von Geist und Materie als einen relativen durch Umschlag des Geistes in sein Gegentheil, den Geist im Menschen aber als Form der Seele, durch ihre Steigerung zum Geiste, gewann." Lydia 1851. S. 321.

Wie feindselig dagegen die protestantische Theologie die Philosophie des Cartesius aufgenommen habe, ist weltbekannt und bedarf keines näheren Nachweises.

Wir aber billigen seine Einführung der Philosophie auf die Weltbühne unter dem Eigennamen: Cogito ergo sum. „Die großen Geister in der alten Schule hatten ihre Augen immer auf die Grenzen gerichtet, die ihnen von der kirchlichen Auctorität ausgesteckt worden waren. Die Philosophie des Cartesius aber war eine Trennung derselben von der Theologie, d. h. eine Einführung derselben auf die Weltbühne nicht unter fremdem, sondern unter dem Eigen-Namen: Cogito ergo sum." Peregr. S. 62. Wir erklären

uns aber nicht einverstanden mit der Fortentwickelung, welche der Cartesianismus in der Geschichte gefunden, denn das war keine Fortentwickelung seines Princips, sondern der in dasselbe eingedrungenen begrifflichen Momente. Vgl. ebendas. S. 62 ff.

Und wir lassen uns durch den Einwurf nicht irre machen, daß der Cartesianismus „die verderbliche Doctrin einer Privatphilosophie" sei. Ebendas. S. 382 ff.

Wir fragen vielmehr: was ist denn die Philosophie der alten Schule? „Die alte Schule hat den Maßstab zur Regulirung und Ausmittelung aller Verhältnisse im Universum in höchster Instanz aus der formalen Begriffsbildung genommen. Denn wie sich in einem Begriffe Materie und Form als dessen Elemente zu einander verhalten; so wurde auch all und jedes Verhältniß nach denselben Factoren ausgemittelt und bestimmt; so daß sich das Resultat der philosophischen Bestrebungen (vor Cartesius) in den Satz concentriren läßt: Wie sich im formalen Begriffe Materie und Form zu einander verhalten, so verhält sich in der äußern Natur die Materie zur Form, im Menschen der Leib zur Seele, und ferner die Seele zu Gott. Kurz: die alte Zeit hat mit einem Begriffe des formalen Denkens ebenso Abgötterei in der Wissenschaft getrieben, wie die Zeiten vor und nach ihr mit anderen Begriffen, sei es nun, daß diese tiefer oder oberflächlicher aus der Masse und dem Strome des Denkens aufgegriffen, und auf den Altar der Göttin Sophia gestellt wurden. — Die unausbleibliche Folge aber von jeder Verabsolutirung jedes Creatürlichen ist

halb oder ganz durchgeführter Pantheismus, die Erbmakel in der Geschichte des speculativen Geistes" ... Ebendas. S. 460 ff. *)

Ohne „Maßstab" aber geht es in der Philosophie nicht. Und entweder wird derselbe auf dem Boden der Natur oder des Geistes aufgehoben; entweder ist es der Begriff, oder es ist die Idee, nach deren Momenten alle Verhältnißbestimmungen vorgenommen werden. Ein anderer Maßstab steht uns nicht zu Gebote. Der begriffliche Maßstab ist falsch, weil er die gegebenen wesentlichen Unterschiede der Dinge aufhebt, und keine Transcendenz des Wissens ermöglicht. Aus dem entgegengesetzten Grunde ist der ideelle Maßstab der allein richtige und anwendbare. Die Idee aber wurzelt im Ich= als Seins= und Grund=Gedanken. Peregr. Gastm. S. 272 ff. 466 ff.

---

*) „Von einem andern Gedanken als dem formalen Begriffe hatten weder Plato und Aristoteles, noch die Jüngerschaft Beider im Mittelalter, die Realisten und Nominalisten, eine Ahnung; ja selbst Cartesius hat noch keine klare Vorstellung von dem Inhalte seiner Behauptung, der zufolge er seinen berüchtigten Satz: Cogito ergo sum nicht als einen logischen Schluß angesehen wissen wollte." Eur. u Her. S. 174.

Auf diesem begrifflich-formalen Standpunkte erhebt sich die Emanationslehre der griechischen Philosophie, die auch auf den h. Thomas ihren Einfluß ausgeübt hat, wenn er die Welt als die gebrochene Vielheit von Dem ansieht, was Gott in ungebrochener Einheit ist. Siehe Vorsch. I. S. 357 ff. 368 ff. Januskopfe S. 284.

Und nun will ich diesen Brief damit beschließen, daß ich alles über das Günther'sche Kriterium der Erkennbarkeit des Gegebenen Gesagte in wenigen Worte zusammenfasse.

Es handelt sich in der Wissenschaft um einen Standpunkt auf den Höhen der Ideenwelt, von dem aus dem Geiste der Blick hinüber auf den Boden der Geschichte gewährt wird. (Eur. und Her. S. 295.) Und es muß die Realität dieser Ideenwelt festgestellt werden, wenn nicht der Boden der Geschichte vor unsern Augen schwanken und unter unsern Füßen zusammenbrechen soll. Das kann aber nur dadurch geschehen, daß der mütterliche Boden unserer Ideen festgestellt wird; und dieser ist der Mensch in Kraft seines Selbstbewußtseins. Bin ich nicht, oder kann ich doch nicht, daß ich bin und was ich (als Ich) bin, mit Gewißheit erkennen; so ist all mein Wissen um Anderes nur Einbildung, weil ich dann nur Subject bin, das seine Objectivität nicht in sich, sondern nur Objecte außer sich hat und diese formal sich einbildet, ohne über deren Realität wissenschaftlich entscheiden zu können. Alle eigentliche Wissenschaft ist so unmöglich.

Aber so ist es nicht. Es gibt einen wahren Idealismus*), d. i. eine Identität des Idealen und Realen. Es gibt einen solchen, weil es ein Sein in der Welt gibt, das aus seinem Denken sich als Sein mit aller subjectiven Gewißheit zurücknimmt, oder weil es ein selbstbewußtes Sein, ein Ich gibt.

*) Vergl. Vorsch. I. S. 241. Eur. u. Her. S. 225. Januskörfe S. 200 ff.

Und die Ichidee ist so beschaffen, daß sie den Fortschritt vom eigenen Sein zur Erkenntniß des andern Seins ermöglicht. Und wenn der Geist (denn dieser ist jenes Sein, das denkend sich als gesetztes Sein findet) von sich aus zu Gott hinübergeschritten; so kann er sofort auch seine Idee und Realität (so wie die Idee und Realität der Mitcreatur) aus Gott ableiten und in Gott begreifen; d. h. er kann jener subjectiven Gewißheit zur objectiven Sicherheit verhelfen.

Indem also der Geist zu der gewissen Erkenntniß seiner selbst kommt, gewinnt er festen Boden in seiner eigenen Creatürlichkeit, das δος μοι που στω für die Speculation. Das ist der Realismus im Idealismus. Und indem er von dieser Basis aus zu Gott hinüberschreitet, gewinnt er auch die absolut reale Hinterlage für sein Sein und Wissen, gewinnt sie in einer Weise, die ihn nicht nöthigt: weder die Realität der Creatur in der Realität Gottes, noch diese in jener auf- und untergehen zu lassen. Und das ist der Creatianismus im Theismus; ja das ist die Weise der Günther'schen Speculation.

Wer aber umgekehrt die Wissenschaft dadurch aufbauen will, daß er mit seinem Denken zu Gott aufsteigt, ohne vorher sich der Idee seiner selbst vergewissert, und den Weg von ihr zur Idee und Realität Gottes erkannt zu haben, der kann in der Welt wie in Gott nichts als Gott und Göttliches finden, und kann deshalb auch den Pantheismus wissenschaftlich nicht überwinden. Wem es nicht gelingt, durch Erhebung der Idee des endlichen Seins,

das wahre Verhältniß des letzteren zum Unendlichen (des negativ Realen zum positiv Realen) zu entdecken, dem kann diese Entdeckung unmöglich gelingen vom Unendlichen aus, zu welchem er schon nicht durch die rechte Thüre, weil nicht auf dem Wege der Transcendenz der Idee, eingetreten ist.

Wie sich Gott zur Welt verhalte, die Selbstsetzung Gottes zur Weltsetzung, das kann sich mir nur enthüllen in der Erkenntniß des Verhältnisses meiner Gottesidee zu meiner Ichidee. Mir muß eingeprägt sein die Weise meiner Entstehung, und nur in der Erkenntniß meiner kann diese sich mir enthüllen.

Mit der Selbsterkenntniß in der Wissenschaft anheben, um sich die Erkenntniß alles Anderen zu vermitteln, heißt aber: das positive Vernunftkriterium aufstellen. Denn es heißt nicht nur: von der Selbstgewißheit aus der andern Realitäten sich vergewissern, sondern auch: von den Kategorien des Ich zur Bestimmung dessen, was ich nicht bin, wenn auch modificirten, doch positiven Gebrauch machen.

Kurz: das positive Vernunftkriterium Günthers ist nichts Anderes, als sein Standpunkt im Selbstbewußtsein der Creatur. Das ist aber auch der allein wahre Stand- und Ausgangspunkt der Philosophie, wenn Schaffen nicht Emaniren, sondern: die formale Idee des Nichtabsoluten in das reale Sein übersetzen heißt.

Die Identität des Realen und Idealen, welche die Wissenschaft seit Jahrtausenden sucht, liegt im Schöpfungs-

acte, und kann daher auch im creatürlichen Selbstbewußtsein aufgefunden werden.

Das cogito ergo sum ist daher das Princip unserer Gewißheit und unserer Wissenschaft; das positive Vernunftkriterium ist das Palladium unserer Denkfreiheit und Creatürlichkeit.

X. Brief.

Glauben und Wissen.

Lieber Freund!

Das jüngstbesprochene Vernunftkriterium führt mich nunmehr zur Verhältnißbestimmung von Glauben und Wissen, d. i. zum Gegenstande des ersten Clemens'schen Briefes, des letzten, der mir zu beantworten noch übrig ist.

Diese Antwort wird auch jetzt noch früh genug kommen, um „der Ungeduld desjenigen Theils des katholischen Lesepublikums Rechnung zu tragen, dessen Blick sich auf die leitenden und bestimmenden Principien der Schule richtet" (Cl. Replik S. 9). Zugleich freue ich mich, den Ausspruch Lessings nicht befolgen zu müssen: „Ich bin nun einmal so; was ich den Leuten zu sagen habe, sage ich ihnen unter die Augen, und wenn sie auch darüber bersten müßten" *). Denn ich hoffe, daß es mir gelingen werde, jene leitenden und bestimmenden Principien der Schule auch unsern Gegnern annehmlich zu machen, weil sie zu überzeugen, daß gerade diese Principien die demüthigste Anerkennung der göttlichen Glaubensauctorität verlangen.

---

*) „Ein Vade mecum für den Hrn. Sam. Gotth. Lange" in Lessings Schriften, herausgegeben von Lachmann, auf's Neue durchgesehen von Maltzahn 1853. III. Bd. S. 411.

Doch zur Sache!

Welche Verhältnißbestimmung zwischen Wissen und Glauben legt Cl. der Beurtheilung der Günther'schen Bestimmung unter? Er sagt:

„Man hat in der Kirche bei den von Christus verkündeten Wahrheiten von jeher zwischen solchen unterschieden, welche das menschliche Fassungsvermögen nicht übersteigen und daher größtentheils auch ohne besondere Offenbarung von Seiten Gottes durch das bloße natürliche Licht der Vernunft erkannt werden können, und zwischen solchen, welche die Fähigkeit unserer Erkenntnißkraft in diesem Leben überragen und Geheimnisse sind, für die uns nur die göttliche Auctorität Bürgschaft leistet und in Bezug auf welche ein Wissen irgend einer Art, als vernünftige Einsicht oder philosophische Begründung, schlechterdings nur unter Voraussetzung der Offenbarung und Zugrundlegung des Glaubens möglich ist." S. 19 f.

Hiezu bemerke ich: daß eine Unterscheidung, die in der Kirche gemacht worden, darum noch nicht von der Kirche gemacht sei, ferner: daß die Grenzlinie zwischen den vernünftigen und übervernünftigen Offenbarungslehren in übereinstimmender Weise von den Theologen noch nicht gezogen worden sei, so daß von den einen dieselben Lehren für übervernünftig erklärt werden, welche nach den andern das menschliche Fassungsvermögen nicht übersteigen *); und-

*) So z. B. die Lehren von der Weltschöpfung, von der Erlösbarkeit der Welt, von der Einheit und selbst von der Dreipersönlichkeit Gottes (vgl. Vorsch. I. S. 349. Lyd. III. S. 283 f. Janusk. S. 273, 275. Peregr. S. 550. Eur. u. Her. S. 271).

lich: daß auch die mit einer gewissen Uebereinstimmung für übervernünftig erklärten Dogmen doch nicht als der Vernunft durchaus unzugänglich angesehen werden *), wie Cl. selber zugesteht, wenn er sagt, daß „eine philosophische Begründung (derselben) oder eine vernünftige Einsicht (in dieselben) unter Voraussetzung der Offenbarung und Zugrundelegung des Glaubens“ möglich sei. Ebenso S. 59: „daß keine Speculation, welche unabhängig von der Offenbarung und ohne Voraussetzung des Glaubens **) namentlich jene Wahrheiten, welche in der Kirche von

*) So wurde von jeher die Dreipersönlichkeit Gottes als das Unbegreiflichste, weil Uebernatürlichste, als das Geheimniß der Geheimnisse angesehen; und doch hat man sie von jeher zu beweisen versucht. In diesem Sinne schreibt P. Perrone: Hac via propterea incedentes, dimittimus quaestionem, utrum supposita etiam revelatione, demonstrari ratione possit necne existentia sanctissimae Trinitatis, quod aliqui affirmant, alii negant. Zu den erstern zählt er den Hugo und Richard von St. Victor, Nic. von Cusa; aus früherer Zeit den h. Anselm, aus neuester Pini, Mastrofini, Falletti.

**) Auch die Grenzlinie zwischen denjenigen Wahrheiten, welche ohne Voraussetzung der Offenbarung und denjenigen, welche nur unter solcher Voraussetzung von der Vernunft erkannt werden, möchte sich schwer ziehen lassen, weil es (nach St. Thomas) der göttlichen Vorsehung gefallen hat, selbst natürliche Wahrheiten zum Gegenstande ihrer historischen Offenbarung zu machen. (Salubriter divina providit clementia, ut ea etiam, quae ratio investigare potest, fide tenend praeciperet, ut sic omnes de facili possent divinae cognitioni participes esse absque dubitatione et errore.) Und wenn man sagen wollte: alle diejenigen und nur diejenigen Offenbarungslehren, welch eine neue göttliche Thatsache (die nova creatura in Christo Jesu)

jeher als Geheimnisse betrachtet und behandelt worden sind, a philosophischem Wege abzuleiten und zu begründen oder als s. g. Vernunftwahrheiten darzustellen unternimmt für eine kirchliche gelte könne." Nicht weniger „gesteht" er S. 88 „gerne zu, daß das Uebervernünftige als solches von uns erkannt werden könne, wie schon nach Anselmus das Undenkbare gedacht werden kann, obwohl das, was undenkbar ist, nicht gedacht werden kann, und etwas als Unaussprechliches bezeichnet werden kann, wenn

voraussetzen, also die specifisch christlichen, könnten von der Vernunft nicht aus sich erkannt werden; so würde auch dieses nicht stichhaltig sein, einmal: weil ein solcher Zusammenhang zwischen der zweiten und ersten Schöpfung (dem 2. und 1. Adam) besteht, daß sich auf der Basis von dieser Manches auf jene Bezügliche wird erkennen lassen, wie z. B. die Erlösbarkeit der Menschen, d. h. die Möglichkeit der factischen Erlösung nach ihrer objectiven und subjectiven Bedingung, conditio sine qua non (Janusk. S. 273), und weil überhaupt das Factum der Erlösung mit dem Grunde desselben, der sowohl in der Natur Gottes als der Menschheit involvirt liegt, und deshalb zum Wissen evolvirt werden kann, nicht zu verwechseln ist (Ebendas. S. 276 f.); und das anderemal: weil durch den sittlichen Verfall der Menschheit auch ursprüngliche s. g. Vernunftwahrheiten so sehr verdunkelt worden sein können, daß sie nur mehr unter Voraussetzung der Offenbarung zu erkennen sind. Demgemäß sagt der Catech. Rom. Est ea humanae mentis et intelligentiae ratio, ut cum alia multa, quae ad divinarum rerum cognitionem pertinent, ipsa per se, magno adhibito labore et diligentia, investigaverit ac cognoverit; maximam tamen illorum partem, quibus aeterna salus comparatur (cujus rei imprimis causa homo conditus atque ad imaginem et similitudinem Dei creatus est), naturae lumine illustrata cognoscere aut cernere nunquam potuerit.

auch das, was unaussprechlich ist, nicht ausgesprochen werden kann *)."

Es bleibt daher nichts als der Vorwurf übrig: daß G. unabhängig von der Offenbarung und ohne Zugrundlegung des Glaubens die s. g. Geheimnißlehren erklären wolle. —

Doch — die Entkräftung dieses Vorwurfs muß ich noch hinausschieben; denn es ist allerdings wahr: daß ein großer Unterschied zwischen der Erkennbarkeit der Mysterien in der alten und in der neuen Schule bestehe: diese bedient sich dabei des positiven, jene nur des negativen Kriteriums. Ich habe aber im vorhergehenden Briefe auch schon gezeigt: daß gerade das positive Kriterium es sei, welches der Günther'schen Speculation den Stempel der „Kirchlichkeit" aufdrückt, was das negative Kriterium der Scholastik nicht in gleich hohem Grade vermag. Und warum? Weil jenes sich auf die Creatürlichkeit der menschlichen Vernunft gründet, dieses auf die bloße (aus der logischen Unterordnung

*) Wenn aber Cl. fortfährt: „Es entstehen nämlich bei jenem Bestreben ... gewisse sogenannte Antinomien, die, wenn das Uebervernünftige nicht anerkannt wird, entweder unauflöslich sind und dazu führen, die Sache selbst als gänzlich zweifelhaft und ihr Gegentheil als eben so berechtigt vor der Vernunft erscheinen zu lassen, oder nur durch den offenbarsten Widerspruch für gelöst erklärt werden können ..."; so ersuche ich ihn, über wahre (auflösbare) und falsche (unauflösbare) Antinomien nachzulesen, was Günther Eur. u. Her. S. 516, Juste-Mil. 163 f. u. 173, Thom. a scr. 166, Janusk. 263, 389 f., 391 ff., 402 ff., und ganz besonders, was er an der zuletzt citirten Stelle sagt.

begriffene) Unvollkommenheit derselben. Es erübrigt mir daher nur noch, unter Verweisung auf das dort Bemerkte, den Gegensatz des „Natürlichen“ und „Uebernatürlichen“, „Vernünftigen“ und „Uebervernünftigen“ etwas näher zu beleuchten. Hier ist noch einiges Dunkel aufzuhellen. So sagt Cl. S. 91 im Widerspruche zu seiner Erkennbarkeit der Geheimnißlehren unter Voraussetzung ihrer Offenbarung: daß „die Geheimnisse unter den geoffenbarten Wahrheiten“, wie die „von der göttlichen Dreieinigkeit, von der Menschwerdung, von der Erlösung“, solche „Wahrheiten seien, welche unsere Erkenntnißkraft in diesem Leben schlechthin übersteigen“ und S. 88: „daß die rationalistische Scheu vor der Anerkennung des Uebervernünftigen nicht blos in den von Gott geoffenbarten Wahrheiten, sondern in den göttlichen Thathandlungen überhaupt, z. B. der Schöpfung, und das damit verbundene Streben, jenes Uebervernünftige in die Sphäre des Begreiflichen herabzuziehen, sowohl in der Philosophie als Theologie, so lange man die Sache selbst nicht läugnet, zu Ungereimtheiten und vollkommenen Widersprüchen führe.“ S. 20 endlich hören wir: die natürlichen Wahrheiten seien diejenigen, welche durch das natürliche Licht unserer Vernunft aus der Offenbarung Gottes in der Schöpfung zu erkennen seien; während die übernatürlichen Wahrheiten als diejenigen bezeichnet werden, welche einer höheren Ordnung angehören; und zu dieser höheren Ordnung wird gerechnet sowohl der Zustand der Gnade, welcher durch Christus für die Menschheit wieder hergestellt werden soll, als die jenseits unseres irdischen Daseins liegende letzte Bestimmung des Menschen; denn Beides sei nichts rein Natürliches.

Nun ist es allerdings richtig: daß der Zustand der Gnade nichts rein Natürliches sei, weil er nicht von der bloßen Creatur abhangt; eben so die letzte Bestimmung, und zwar nicht blos des Menschen, sondern der Gesammtcreatur, weil sie nur in Gott und nicht ohne Gottes Zuvor- und Entgegenkommen erreicht wird; nicht weniger, daß überhaupt die Thathandlungen Gottes (die primitiven und secundären) einer anderen und höheren Ordnung als die Thathandlungen der Creatur angehören, also etwas Uebercreatürliches (Uebernatürliches) seien. Ist es aber darum auch wahr: daß „die Vernunft durch ihr natürliches Licht aus der Betrachtung der Offenbarung Gottes in der Schöpfung" nichts von allem jener höheren Ordnung (des Uebernatürlichen) Angehörigen erkennen könne? Würde eine solche Behauptung noch paulinisch sein? Ist es also wahr: daß das Uebernatürliche identisch sei mit dem Uebervernünftigen, im Sinne des über die vernünftige Erkennbarkeit schlechthin Hinausliegenden oder „unsere Erkenntnißkraft in diesem Leben schlechthin Uebersteigenden"? und daß „das Bestreben, das Uebernatürliche in das Gebiet des Begreiflichen (Erkennbaren) herabzuziehen, so lange man die Sache selbst (d. h. das Uebernatürliche) nicht läugnet, zu Ungereimtheiten und vollkommenen Widersprüchen führe"? Da hat Cl. ganz und gar vergessen, was Vincent. Lirin. in seinem Commonit. Cap. 27 sagt: Per te posteritas intellectum gratuletur, quod ante vetustas non intellectum venerabatur. Eadem tamen, quae didicisti, doce, ut cum dicas nove, non dicas nova.

Sehen wir daher einen Augenblick von den üblichen terminis der Schultheologen ab, und drücken uns ganz schlicht und allgemein

verständlich aus! Dann werden wir sagen: es gibt einen Gott und es gibt eine Welt; und die Welt ist von Gott geschaffen; und es gibt eine Endbestimmung der Welt in Gott, und es gibt Relationen Gottes zur Welt, wodurch er diese ihrer Endbestimmung entgegenführen will. Eine Natur aber, d. i. ein bestimmtes Wesen, kommt Allem, was da ist, zu, dem Unendlichen (Gott) und dem Endlichen (Welt). Insofern ist Alles ein Natürliches; ein Uebernatürliches aber in Vergleichung mit Anderem, das eine minder vorzügliche und zugleich qualitativ andere Natur hat. So ist Gott ein Uebernatürliches verglichen mit der Natur des Geschaffenen; und alle Setzungen Gottes sind übernatürliche verglichen mit den Lebensäußerungen der Geschöpfe. Aber auch der (creatürliche) Geist ist ein Uebernatürliches in Beziehung zur Physis, deren Natur nicht die seinige, sondern eine andere und minder vollkommene, und im Menschen dem Geiste zur Beherrschung übergebene ist. Wenn wir uns daher dem theologischen Sprachgebrauche, der nur Ein Uebernatürliches kennt, anschließen wollen, so werden wir gut thun, die Worte „übernatürlich" und „natürlich" wegen ihrer Vieldeutigkeit zu vertauschen mit den Worten: Unendliches und Endliches, Göttliches und Nichtgöttliches, oder auch Uebergeschöpfliches und Geschöpfliches.

Und nun frage ich: soll das Unendliche für ein Uebervernünftiges, d. h. die Erkenntnißkraft des endlichen Geistes schlechthin Uebersteigendes erklärt; soll also die Vernunft mit ihrer Erkenntniß in den Kreis des Endlichen gebannt werden? Soll im Denkgeiste nichts liegen, was ihn befähigt, ja nöthigt, über den Kreis des Geschöpflichen hinauszugehen, und sich des Schöpfers, ja auch

der Gottheit des Schöpfers u. s. f. zu vergewissern? Was wird dann aus dem Geiste, diesem Ebenbilde Gottes? „Vieles von dem, was zur Erkenntniß der göttlichen Dinge gehört (sagt der römische Katechismus), kann der Geist aus sich erkennen." Und Augustinus: Intelligere divina beatissimum est; und: Quod intelligimus rationi, quod credimus auctoritati debemus.

Wenn aber der gläubige und vernünftige Katholik zugeben muß, daß die Vernunft gar Manches von dem, was kein Moment des Endlichen ist, zu erkennen vermöge und wirklich erkenne; so ist schon damit das beliebte Bollwerk des Uebervernünftigen in einer Weise gebrochen, daß es nicht mehr zu halten ist. Womit ließe sich sonst noch begründen: daß gewisse Wahrheiten absolut übervernünftig seien*).

Doch wozu vieler Worte? Nicht von der Kirche ist das Uebernatürliche (über der Creatur Hinausliegende) für ein Uebervernünftiges (über der Vernunfterkenntniß Hinausliegendes) erklärt worden, sondern von der Schulwissenschaft in der Kirche.

---

*) Ist etwa die Gottesidee absolut übervernünftig? Siehe Juste-Mil. S. 377 und 385 f. Ist es die Creationsidee? Siehe Lydia 1852, S. 283 f. Ist es selbst die Trinität? Was ist leichter zu denken: Gott ist Sein durch sich, oder: Gott ist ein dreipersönlicher Gott? Siehe Janusk. S. 275 f. Wenn aber sogar das Mysterium der Trinität nicht absolut unerkennbar ist, weil im Leben des Geistes (des Ebenbildes Gottes) und auch im Leben der Gesammtcreatur Momente vorkommen, die ihn befähigen, die Momente des absoluten Lebens zu erkennen, welches Mysterium soll dann noch für die Vernunft schlechthin unerreichbar sein?

Diese mußte auf ihrem formal-logischen Standpunkte sagen: das Gleiche kann nur das Gleiche, d. i. das auf gleicher und das auf niederer Stufe der Existenz Stehende positiv erkennen, das Höhere aber und das Höchste nur negativ. Diese mußte die Welt, als Wirkung, in ein solches Verhältniß zu Gott, als ihrer Ursache, setzen, daß positiv nur unvollkommene, nur analoge Schlüsse von der Wirkung auf die Ursache gemacht werden konnten. „Es darf also nicht vergessen werden, daß die Unbegreiflichkeit des Uebervernünftigen von Seite der Vernunft seine speculative Begründung in der logischen Subordinirung des Besondern unter das Allgemeine gefunden hat . . . Daher muß die Metaphysik, als die Vertreterin der Ideen des Geistes, Abhilfe schaffen mittelst einer andern von ihr eingeleiteten Ausmittelung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt. Es muß der Geist tiefer in seine eigene Wesenheit eingehen, um die frühere Bestimmung als eine falsche aufzuheben, weil er weder sich als die Besonderung eines Allgemeinen finden, noch überhaupt irgend einen Factor des creatürlichen Daseins unter jene Bestimmung gestellt denken kann." Thom. a scrup. S. 216 f. Vergl. Vorsch. I. S. 342 ff.

Die Scholastik hat „den Schlüssel zum Verständnisse des Christenthums (in Lehre und Leben seines Stifters) da gesucht, wo er nicht zu finden war, d. h. in der alten Philosophie, die offenbar unter der Alleinherrschaft des Begriffes gestanden, weil sie Philosophie der Natur und nicht des Geistes und seiner Geschichte gewesen." Und die Theologen der Gegenwart, die in die Fußtapfen der Scholastik treten, und, wie diese, auf den Stufen der begrifflichen Ueber- und Unterordnung, der Specification und Generification, von der

Erde zum Himmel und vom Himmel zur Erde auf- und abwandeln, verstehen sich wohl vortrefflich auf die Handhabung des formal-logischen Gesetzes der Identität und des Widerspruchs; aber — ihr großer Fehler, ihre nicht zu rechtfertigende Schuld ist, daß sie die seit den Tagen der Scholastik, d. h. durch mehr als ein halbes Jahrtausend fortgeführte Entwickelung der alten Philosophie ignoriren und deshalb nicht erkennen, daß sie in dieser Philosophie bereits an Spinoza und Feuerbach ihre Meister gefunden, an jenem in der Vergöttlichung des abstracten Begriffs, an diesem in der Vergöttlichung der Concretionen des Begriffs; ihre nicht zu rechtfertigende Schuld ist, daß sie auf die Erkenntniß und Anerkenntniß des wahren Vernunftgesetzes, des Gesetzes der Idee sich deshalb nicht einlassen, weil sie dann nicht mehr die alte Schule blindlings in Allem und Jedem für unübertrefflich ausgeben könnten, oder mit andern Worten: weil ihnen die wissenschaftlichen Grundvoraussetzungen des Protestantismus viel tiefer in den Köpfen stecken, als es sich für Katholiken geziemt, die mit ihrer Wissenschaft der Kirche dienen wollen.

Ja! jener Grundsatz, gemäß welchem die endliche Vernunft nicht das Unendliche erkennen kann, rührt von der ausschließlich begrifflichen Speculation her. Und weil so manche kathol. Theologen das Verhältniß der Natur zum Geiste und Beider zum Menschen, so wie der Welt zu Gott nicht anders als begrifflich zu bestimmen wissen, so wähnen sie: Gott habe, ihnen und der Scholastik zu gefallen, es damals eben so gemacht, als er die Welt aus Nichts geschaffen, d. h. Er habe damals begriffliche Specificationen Seiner selbst vorgenommen, um Sich dem also Gesetzten mittheilen

zu können. Und nun ist es ganz consequent zu sagen: die vernünftige Creatur könne Gott nicht erkennen, als nur insoweit Dieser mit seinem Lichte in jene hineinleuchte, und also die höhere Ordnung ihr zu schauen gebe. Daß zu diesem Lichte auch der Gedanke Gottes von dem, was nicht Gott ist, gehöre, und daß dieser durch die Realisirung nicht unter den Scheffel gestellt worden, das ahnen sie ebensowenig, als es ihnen je klar geworden, was es mit dem Malebranche'schen Schauen der Ideen in Gott, der eben darum der Ort der Geister (le lieu des esprits) genannt wird, auf sich habe. Gott ist hienach das Allgemeine oder Universelle, welches als solches alle einzelnen Dinge in sich vereinigt, in vorweltlicher, d. i. intelligibeler, ideeller Weise. Und es sind diese Einzelnheiten die Perfectionen Gottes selber; und als solche zugleich die Vorbilder der zu schaffenden Dinge, die Ideen derselben, die eben darum (weil sie in Gott sind, und Gottes Perfectionen oder unendliche Realitäten sind) auch viel realer sind, als diese irdischen Dinge selbst, ja das Allerrealste. Und sie sind so ewig, als das allgemeine Wesen Gottes selbst, welcher ja ohne die Unendlichkeit der einzelnen Perfectionen gar nicht das allgemeine, universelle, allvollkommene, unendliche Wesen sein könnte. Deus enim ipse est, ut ita loquor, omnia entia, quia est infinitus ac in se omnia complectitur, at nullum est ens in particulari. Kurz: sie vergessen, daß der (freilich nur halb durchgeführte) logische Pantheismus des Malebranche die Consequenz ihrer Verhältnißbestimmung zwischen dem Endlichen und Unendlichen ist.

In dieser Verhältnißbestimmung ist keine Spur von qualitativen Verschiedenheiten anzutreffen; und wenn man doch auch

hiefür Gründe beizubringen sich abmüht, so ist es eitel Flickwerk, ein neuer Lappen auf ein altes Kleid, der nirgends festsitzt. Die Wesensverschiedenheit des Geistes und der Natur, die schlechthinige Nichtabsolutheit der Welt ergibt sich nicht aus der Dialectik des Begriffs, sondern aus einer ganz anderen, aus der Dialectik der Idee, welche Günther nicht erfunden, sondern nur vollkommener enthüllt hat, als es von Anderen vor ihm geschehen. Daher müssen auch Ausgangspunkt und Fortschritt und Grenze der ideellen Speculation ganz anders beschaffen sein und das Uebervernünftige oder Unbegreifliche muß anders definirt werden, als in der früheren begrifflichen Speculation.

„In allen apologetischen Werken von was immer für einer tournure pflegt man die Wahrheit des Christenthums aus seiner einzigen Angemessenheit zu der gegebenen Beschaffenheit des denkenden, fühlenden, wollenden Menschen zu beweisen, und das innigste Füreinander von beiden: Mensch und Christus aufzuzeigen. Ist diese Beweisart richtig, so muß auch das Umgekehrte gelten, und es müssen sich von der richtig und unbefangen erfaßten menschlichen Beschaffenheit auch positive Schlüsse auf dasjenige, in welchem das menschliche Wesen seine vollkommene Ergänzung und Erfüllung finden soll, ziehen lassen — ein Verfahren, welches vor dem ersteren noch das voraus hat, daß es nicht blos die Congruenz des Christenthums mit dem Menschen, sondern auch die Nothwendigkeit desselben für ihn darthut. Darum kann Papst trotz der Einsprache des Herrn Clemens mit Fug und Recht sagen: „„daß der Mensch sich selbst der Schlüssel zum Eingange in das verschlossene Heiligthum des Grunddogmas der christlichen Lehre sei.““ Votum S. 11 f.

Günther hat den Satz unumstößlich festgestellt: daß „das Wissen um das eigene Sein, nach dem Grade seiner In- und Extensität, die Bedingung zum Verständnisse jedes andern Seins" sei. (Peregr. S. 378.) „In der Gewalt und Macht des Geistes, sich selbst als Substanz und Causalität seines Daseins zu ergreifen, kann derselbe nicht bloß, er muß sogar jedes andere Dasein, das mit ihm in Wechselwirkung tritt, nach denselben Momenten behandeln. Das Selbstbewußtsein ist daher die Geburtsstätte der sogenannten Kategorien, dieser Grundformen des Geistes, unter denen alle seine Denkthätigkeit steht, diese mag was immer zu ihrem Gegenstande haben, weil er selber als solcher jene Formen (Vernunft) ist. Das Gegebene ändert an dieser seiner ursprünglich eigenen Thätigkeit gar nichts. Was er ergreift (und er greift ursprünglich nach Allem, was in ihn eingreift) kann er auch begreifen, aber, versteht sich, wie es als solches seiner Gegebenheit nach begriffen werden kann" ... Vorsch. I. S. 226. Oder soll das göttliche Sein und dessen Offenbarung in Christo Jesu eine Ausnahme machen? Soll das: Noverim me, noverim Te des h. Augustus seine Wahrheit verloren haben? Soll das Verständniß Gottes nicht ermöglicht sein durch das Selbstverständniß, und zwar einzig und allein und entsprechend dem Grade desselben?*) Dann müßte dem Geiste die Möglichkeit, die Qualität seines Seins zu erkennen, abgesprochen werden, und damit zugleich die Vernünftigkeit; denn es müßte ihm die Möglichkeit abgesprochen werden, aus der Qualität seiner Erscheinung (Offenbarung) auf die

*) Vgl. Vorsch. I. S. 396 f., 325 ff.

Qualität seines Seins, aus der Wirkung auf die Ursache zurückzuschließen. Kann ihm aber diese Fähigkeit nicht abgesprochen werden, nun so kann er seine Nichtabsolutheit, und worin dieselbe bestehe und wodurch sie sich äußere, erkennen. Und dann kann es ihm auch nicht unmöglich sein, den Weg zur Gotteserkenntniß zu entdecken. Dieser Weg ist kein anderer, als der der Negation seiner Nichtabsolutheit *). Auf diesem Wege kann er an den Momenten seiner Ichidee die Momente seiner Gottesidee ermitteln; er kann letztere näher bestimmen; und das heißt: es ist ihm nicht unmöglich, die Selbstbezeugungen Gottes nach Innen und nach Außen zu erkennen. — Die Nichterkennbarkeit Gottes und des Göttlichen von Seite des creatürlichen Geistes (oder die schlechthinige Uebervernünftigkeit des Uebernatürlichen), und doch zugleich die Erkennbarkeit des Creatürlichen (Natürlichen) behaupten, heißt daher nichts Anderes, als die Nichtabsolutheit, und mit ihr die Geschöpflichkeit der Welt (das Contradictions- und Contrapositionsverhältniß derselben zu Gott) leugnen; nichts Anderes als: bis über die Ohren in der Begriffsspeculation stecken **); nichts Anderes als: eine christliche Speculation für unmöglich erklären.

Bei dieser Erkenntbarkeit des Absoluten, wie sie Günther vermittelt, kann so wenig von einem „Herabziehen des Uebervernünftigen in die Sphäre des Begreiflichen", d. h. von einer Gleichstellung des Uebernatürlichen mit dem Natürlichen, Gottes mit der Creatur, als von einer Verwickelung in „Ungereimtheiten und vollkommene

*) Peregr. S. 550. Vgl. Thom. a scrup. S. 96 f.
**) Vgl. Janusk. S. 186.

Widersprüche" die Rede sein. Von letzterer nicht, weil G. den Nachweis geführt hat: daß die Widersprüche oder s. g. Antinomien, welche sich bei Nichtanerkennung des Uebernatürlichen, d. h. Gottes als eines außer- und überweltlichen, und doch auch wieder in anderer Beziehung inweltlichen Wesens, für unsere Gotteserkenntniß ergeben, bei solcher Anerkennung sich auflösen. Aus der mit dem Creatinismus G.'s zusammenhangenden Verhältnißbestimmung zwischen Gott und der Welt, als dem absoluten Ich zum Nichtich, ergibt sich nämlich: daß die Antinomien ihre Pfahlwurzel in das Leben Gottes treiben, der sich nicht real affirmirt, ohne sich formal zu negiren. Wird nun diese formale Negation (im Schöpfungsacte) zur realen Position, so wird sie auch zu einem lebendigen Widerspruche oder zu einem Leben, das im Widerspruche sich bewegt. Es ist der Widerspruch zwischen Sein und doch nicht schlechtweg, d. h. absolut sein. Mittelst dieser Erkenntniß lassen sich die Antinomien auflösen, welche sich bei der Uebertragung der Kategorien der Creatur auf Gott, bei dem Bestreben, Gottes Leben zu erkennen (das Uebernatürliche zu begreifen), einstellen, z. B. die Antimonien: Gott hat von Ewigkeit und Er hat in der Zeit die Welt erschaffen; Gott ist freie und Er ist nothwendige Ursache der Welt; Gott ist inweltliches und außerweltliches Wesen u. s. f. Will Hr. Clemens sich hierüber des Näheren Belehrung verschaffen, so verweise ich ihn auf früher citirte Stellen, besonders Janusk. S. 401 ff. und Eur. und Her. S. 514 ff.

Daß aber auch anderseits das Uebervernünftige durch die Behauptung der Erkennbarkeit desselben nicht in die Sphäre des Endlichen

herabgezogen werde, davon hätte sich Cl. überzeugen können, wenn er sich hätte bemühen wollen, die Beschaffenheit des G.'schen Kriteriums der positiven Erkennbarkeit zu studiren. Es gibt freilich ein positives Kriterium, welches das Unendliche in das Gebiet des Endlichen herabzieht: aber das ist nicht das Kriterium G.'s .... Von jenem schreibt Letzterer: „Wenn die positive Kritik alles Uebervernünftige ausscheidet von seiner Offenbarung, so kann sie dies nur zufolge einer Voraussetzung, in der das Uebervernünftige mit dem Unvernünftigen identisch genommen wird. Wie rechtfertigt sie aber diese Voraussetzung als eine speculative Satzung? Und die schnellste Antwort hierauf findet sich nur im Systeme des Pantheismus, der vorher für alles Dasein im Universum nur Ein Wesen (νούμενον) aufstellt, das eben in der Weltwerdung nur sich selber erscheint (φαινόμενον wird), um sich seiner bewußt zu werden; und der diesem zufolge behauptet: daß überall nur Gleiches vom Gleichen erkannt werden könne. Was könnte es auch, wenn Alles was ist, wesentlich Vernunft ist, außer der Vernunft noch geben? Und was könnte die Vernunft noch Anderes, Höheres oder Niedereres erkennen, als abermal nur Vernunft?" Süd- u. Nordl. S. 131.

G. aber steht auf dem Standpunkte des nichtabsoluten (creatürlichen) Geistes, und unverrückt bleibt er auf diesem Standpunkte stehen, bei dem Bestreben, das Absolute zu erkennen, das er auch nicht in die Sphäre von jenem herabzieht, weil die Weise seiner Gotteserkenntniß die Contradiction mittelst der doppelten Negation ist. Und kein christlicher Creatianer darf die Möglichkeit dieser Erkenntnißweise negiren, weil er sonst zugleich auch die Mög-

lichkeit negiren würde, daß **Gott** sein contradictorisches Gegentheil (das Nichtabsolute, die Welt) denken und in's Sein übersetzen könne. Ja! kein gläubiger Christ darf die **Transcendenz** der Idee (die in jener Dialectik liegt) negiren, weil er sonst der **Immanenz** des Pantheismus das Wort reden würde. Ist aber die G.'sche Gotteserkenntniß eine **transcendente**, transcendirt in ihr der selbstbewußte Geist das eigene Sein; so ist alles Gerede von einem Herabziehen Gottes in die Sphäre des Nichtgöttlichen **eitel**.

Und ferner: Wenn diese Transcendenz nicht den Sinn hat — eines sich außer sich und in Gott hinein Versetzens des Geistes, um Jenen unmittelbar in Ihm selber zu erkennen, sondern einer durch die Idee des eigenen nichtabsoluten Seins ermöglichten Feststellung der Idee des absoluten Seins*), und einer näheren Bestimmung derselben an den Momenten der eigenen Ichidee mittelst Contradiction, und wenn wir sogar das eigene Sein und dessen Qualität nicht unmittelbar wahrnehmen, sondern durch Rückschluß von den Momenten seiner Offenbarung, also nur mittelbar erkennen; so liegt es ja

---

*) „Von sich hegt der Geist die Ansicht: daß, wenn Gott wirklich die Welt durch einen Willensact gesetzt haben sollte, der **weder** als ein Act der Emanation, **noch** der bloßen Formation eines ewigen Stoffes gedacht werden könnte, **diese Setzungsweise auch** in **ihrem Producte, dem Sein, sich kundgeben müsse**; und daß ferner, wenn das Sein sich zum Wissen entfaltet, dieses Wissen auch bis zu seiner Bedingung, jener Setzungsweise, vordringen könne. Kurz: der Geist sieht die Schöpfung für die **primitive** Offenbarung des **persönlichen** Gottes an, so wie das Wissen des so gesetzten Seins als die **Besitzergreifung** derselben.“ Eur. u. Her. S. 526. vgl. **Lydia** 1850, S. 114.

auf der Hand: daß wir nach der G.'schen Erkenntnißtheorie Gott nicht so erkennen, wie dieser sich selber erkennt, auch nicht annäherungsweise. Ja, wir erkennen Gott eigentlich gar nicht, wenn man unter eigentlicher Erkenntniß die absolute Erkenntniß versteht. Denn nur die Idee Gottes, die von unserer Ichidee unzertrennlich ist, können wir auf dem wiederholt besprochenen Wege in ihren Momenten und Elementen bestimmen. Gott selber bleibt uns durchaus unenthüllt, das verborgenste Geheimniß; nur sich selber ist Gott offenbar; der Speculation aber ist das Licht, in dem er sich selber schaut, durchaus unzugänglich. „Die sogenannte Begreiflichkeit auf dem Wege der Idee ist so wenig ein Anschauen Gottes als ein Hineinschauen in die Karten, die er im Rapporte mit der Welt in seiner allmächtigen Hand hält. Der Geist erkennt deshalb Gott jetzt noch keineswegs, wie er von Gott erkannt wird. Daß aber das Universum in seiner Trias von Wesenheiten (Substanzen) als die Kehrseite zur Trias des absoluten Wesens erkannt wird, das Erkennen dieses Gegensatzes hat deshalb noch keine gleiche Vertheilung des Unbedingten und Bedingten unter die Coefficienten jenes Urgegensatzes zur Folge. Gott, als Glied in diesem Gegensatze, hört deshalb nicht auf, Princip desselben Gegensatzes zu sein, wenn er und weil er als jenes von uns erkannt wird.“ Thom. a scrup. S. 220.

Deshalb bekennen wir in einem viel entschiedeneren Sinne, als unsere Gegner es vermögen: „Niemand kennt den Sohn außer dem Vater, und Niemand kennt den Vater außer dem Sohne.“ Und wenn zwar gesagt werden kann, daß auch Derjenige den Vater und den Sohn kenne, wem dieser es offenbart; so ist doch diese letztere Kenntniß so gewiß keine solche, wie die göttlichen Per-

sonen sie haben, als das geoffenbarte Glaubenslicht nicht das Licht des göttlichen Schauens ist. Ich sagte: der neuen Schule ist Gott, im eigentlichen Sinne, der den Menschen verborgene, und nur sich selber enthüllte; unsere Gotteserkenntniß eine Richterkenntniß verglichen mit der Selbsterkenntniß Gottes. In der alten Schule ist das nicht so der Fall, weil dort die wesentliche Verschiedenheit Gottes und der Welt nicht als Wesenscontraposition, sondern nur als graduelle Subordination angesetzt ist. „Denn wenn auch zwischen dem reinen Geiste und Gott unter der Kategorie der Wesensmittheilung eine unausfüllbare Kluft bliebe (da selbst Gott keinen Gott schaffen könne); so konnte doch schwer übersehen werden: daß göttliches Wesen (Substanz) in jeder Form sich selber gleich bleibt, und daher in keiner so degeneriren kann, daß es in der Erkenntniß seiner selbst — Gottes Wesen als solches nicht zugleich miterkannt hätte; und daß es demnach zur Erkenntniß dessen, was Gott außer der Weltursache für ein Wesen sei, keiner besonderen Offenbarung vom überweltlichen Gotte aus benöthige .... Vorsch. I. S. 380. Kurz: Die begriffliche Verhältnißbestimmung muß behaupten, daß die Creatur an dem Begriffe des Allgemeinen ein Licht habe, in welchem sie Gott, wenn auch unvollkommener als Er sich selber, unmittelbar erkennen könne. Die Dialektik der Idee aber, als Medium der G.'schen Gotteserkenntniß, gestattet auch dem im hellsten Lichte der Offenbarung Stehenden nicht, Gott anders als mittelbar, d. h. mittelst der Selbsterkenntniß zu erkennen.

Und nicht blos in Beziehung auf Gott, sondern auf jegliches Object unseres Wissens schließt die G.'sche Auffassung der Vernünftigkeit des Geistes absolute Erkenntniß, als Begreifen des Wie,

aus; und dies darum, weil der Geist das Wie seines eigenen Werdens nicht begreift, indem er sein Wesen und dessen Uebertritt aus dem Sein ins Dasein nicht schauen kann, und weil durch die Weise der Selbsterkenntniß die Weise jeder anderen Erkenntniß, überhaupt die Beschaffenheit unserer Vernunfterkenntniß vorgezeichnet ist.

„Was das s. g. Wie nicht blos in der Schöpfung, sondern in jedem Dasein betrifft, so ist von uns nur zu oft die Bemerkung gemacht worden: daß das Wie im eigentlichen Sinne des Worts gar nicht unter die Aufgaben gezählt werden darf, mit deren Lösung sich die Speculation zu befassen hat.“ Eur. u. Her. S. 3. Vergl. ebend. S. 98 f. Thom. a scrup. S. 77 f. Lyd. 1852 S. 163, 284—286. Eur. und Her. S. 449, 539 f. Janusk. S. 273 f. 186 f.

Letzt. Symbol. S. 325 schreibt Günther: „Hätte ich mir doch nie träumen lassen, auch Dich unter den Wasserscheuen in der Theologie zu finden, denen man nicht oft genug sagen kann: daß begreifen nicht schon machen heiße; daß nur Gegebenes begriffen werde, das selbst nach dem Begriffe immer noch Gegebenes bleibe; endlich, daß zwischen Begreifen und Begreifen ein Unterschied stattfinde, wie zwischen Begriff und Idee, d. h. zwischen Bewußtsein der Natur und Selbstbewußtsein des Geistes.“ Und S. VII.: „daß Wissen (Begreifen) noch kein Schauen sei (und auch nie eins werden könne), mithin das Wissen so wenig vom Glauben, als das Glauben vom Wissen ausgeschlossen werde; es sei denn, daß man mit der antiquirten Psychologie das Wissen als ein Schauen definire und zwar jener Principien im Denkgeiste, quo in nobis loquitur Deus, nach dem Ausdrucke der alten Schule.“

Doch ich will keine weiteren Stellen aus G.'s Schriften ausschreiben, und verweise nur noch auf Vorsch. I. S. 341—350 und auf Thom. a scrup. S. 213 ff.

Das also ist die Aenderung, welche G. an der früheren Verhältnißbestimmung des Uebernatürlichen und Natürlichen als eines Uebervernünftigen und Vernünftigen vorgenommen, daß er die Eigenthümlichkeit des vernünftigen Erkennens (ideellen Denkens), und dadurch den Weg enthüllt hat, auf welchem die Creatur von sich aus zu Gott gelangen kann, welcher Weg durch die Weise, wie Gott von seiner Selbst- zur Weltsetzung fortgeschritten, vorgezeichnet sei.

Und so wenig nun Gott durch das Hinausgehen aus sich — weil es durch Realisation eines negativen und formalen Momentes in seinem Selbstbewußtsein geschieht — zur Creatur herabgezogen oder verweltlicht wird; so wenig zieht der Geist durch die Weise seiner Gotteserkenntniß Gott in die Sphäre des Creatürlichen herab, weil diese Weise keine andere ist, als: die Negation der Negativität, womit er sich behaftet findet, oder die Transcendenz mittelst Contradiction.

„Ich aber (bemerkt G. in Peregr. Gastm. S. 544 f.) sage:

1. Alle immanenten Actionen des Absoluten sind Affirmationen Seiner selbst; alle transcendenten Actionen aber desselben sind Negationen Seiner selbst, sind seine formale Contradiction, die objectiv realisirt zur Contraposition wird (vergl. S. 562).

2. Die Welt-Creatur, als anderes Sein von und gegen das Absolute, kann durch ihre immanenten Denkoperationen nie etwas Besseres gewinnen, als sich selber in verabsolutirter Gestalt, d. h. kein Absolutes, keinen Gott.

3. Diesen kann sie nur denkend erringen durch Negation und Contradiction ihrer selbst, und das ist ihre Transcendenz ins absolute Sein, das eben so zur Welt-Creatur, wie diese zu Gott, als lebendige Contraposition, sich verhält.

„Und so gibt es denn wirklich (nach Hegel's Ausdruck zwar, aber im edleren Sinne) ein Sein und Nichts (als absolute Contradiction), aus welchen alles Werden (als Creatur) begriffen wird. Und das ist die einzige magna charta, die Gott contrasignirt, und zur Constitution seines Reichs erhebt. Und warum? Weil nur in dieser von einer Ebenbürtigkeit Gottes mit der Creatur keine Rede sein kann, in jeder andern aber Gott blos unter dem Titel eines höchsten Repräsentanten und letzten Ausschußmannes an die Spitze des Weltreichs zu stehen kommt!"

Somit schließt zwar G. so wenig Gott als irgend eine zur Thatsache sich abschließende Thathandlung desselben gänzlich von der Möglichkeit der Vernunfterkenntniß aus; aber er verweist zugleich diese Erkenntniß in solche Schranken, daß dadurch die Creatürlichkeit des Geistes, als Vernunft- oder Erkenntnißprincips gewahrt und gefestiget wird. Deshalb konnte er auch sagen: „Dieses Wissen", das sich himmelweit von der göttlichen Wissenschaft entfernt weiß, „blähe nicht auf."

Was kann denn nun auch der orthodoxeste Katholik Anderes und Besseres wollen, wenn sich zugleich nachweisen läßt, daß durch die Behauptung dieser Vernünftigkeit des Uebernatürlichen keine der geoffenbarten Wahrheiten alterirt, wohl aber ihre Harmonie mit den natürlichen Wahrheiten herausgestellt wird?

Wenn G. behauptete: Gott sei zu begreifen in der logischen Methode des Begriffs, dann würde er dem logischen Pantheismus verfallen. Nun aber behauptet er das gerade Gegentheil, nämlich: Er sei zu begreifen in der metalogischen Methode der Idee, d. h. Er sei zu erschließen auf dem umgekehrten Wege, auf welchem Er seine immanente Selbstoffenbarung (manifestatio ad intra) in einer transcendenten Offenbarung (manifestatio ad extra) auch für andere Wesen aufgeschlossen hat.

Mit dieser Behauptung steht G. auf dem Standpunkte des h. Thomas, in sofern nämlich dieser für das natürliche Bedürfniß der Vernunft einsteht, die Causalitäten, und auch die letzte aller Causalitäten oder Gott zu erkennen. Naturaliter inest omnibus hominibus desiderium cognoscendi causas . . . . Nec sistit inquisitio, quousque perveniatur ad primam causam, et tunc perfecte nos scire arbitramur, quando primam causam cognoscimus. Desiderat igitur homo naturaliter cognoscere primam causam quasi ultimum finem. Prima autem omnium causa Deus est. Est igitur ultimus finis hominis Deum cognoscere. Contra Gentes III. 25, 6; 8. Sofort bestreitet er die Meinung, daß man Gott nur vermittelst des Glaubens, und nicht auch aus seiner Wirkung, der Welt, zu erkennen vermöge: Ib. I. 12. II. 2. Weil nun aber Thomas in seiner wissenschaftlichen Theorie keinen Schöpfungsbegriff hatte, sondern das Geschöpf zum Schöpfer einfach in das Verhältniß der Wirkung zur Ursache setzte, und weil er sofort, wenn er die Welt nicht zum Logos Gottes machen wollte, die Wirkung der Ursache nicht gleichsetzen durfte; so mußte er, folgend der Weisung seines Lehrmeisters Aristoteles, nur eine Aehnlichkeit

zwischen der Wirkung, dem Geschöpfe, und der Ursache, dem Schöpfer, ansetzen. Mit dieser begrifflichen Bestimmung des Verhältnisses des Emanirten zu dem Emanirenden hängt dann ferner seine Ansicht von den gradweise absteigenden Schöpfungen (Emanationen) Gottes zusammen.

Deshalb war es consequent von ihm, zu lehren: daß, wie die Wirkung nur eine Aehnlichkeit mit Gott habe, ihr aber nicht gleichkommen könne, so auch die Vernunfterkenntniß Gottes nur etwas Aehnliches von dem, was Gott ist, erreichen könne; daß also des Menschen natürliche Gotteserkenntniß, weil sie von der Wirkung Gottes, nicht von dem Wesen desselben anhebe, von Gott nicht mehr erschließen könne, als seine Wirkungen von ihm offenbaren, und d. h. daß dieselbe immer mangelhaft sei. Habent enim effectus suarum causarum suo modo similitudinem, cum agens agat sibi simile. . . . Humana igitur ratio ad cognoscendam fidei veritatem, quae solum videntibus divinam substantiam potest esse notissima, ita se habet, quod ad eam potest aliquis veras similitudines colligere, quae tamen non sufficiunt ad hoc, quod praedicta veritas quasi demonstrative vel per se intellecta comprehendatur. . . . Ib. I. 3; 8. I. 2.

Hätte nun der h. Thomas das Deficit in seiner Theorie der natürlichen Erkenntniß des letzten Grundes der Dinge wahrgenommen; hätte er in Folge einer Untersuchung des Zusammenhangs unserer Gottes- mit unserer Ichidee die Schöpfungsidee im Geiste entdeckt; so würde er, getreu seinem Grundsatze, an dem er unerschütterlich festhält, daß der Geist von dem Gesetzten auf das Setzende zurückschließen könne, und daß hierin gerade seine Ver-

nünftigkeit bestehe, dem Menschen nicht mehr blos die Möglichkeit einer analogen, sondern einer wahren Gotteserkenntniß zugesprochen haben.

Jene Schöpfungsidee würde ihn zur Einsicht geführt haben: daß Gott, wenn Er schafft, nicht bloße Wirkungen setze, denen Er als unmittelbare Ursache unterliege, sondern Realprincipe, die selber als Ursachen (Causalprincipe) im Leben sich zu bethätigen die Bestimmung haben; daß eben darum das einfache (nicht schöpferische) Verhältniß der Wirkung zu ihrer Ursache auf das Causalverhältniß der Welt zu Gott nicht übertragen werden dürfe. Verhält sich aber die Welt in ihren constitutiven Factoren zu Gott, wie Ursachlichkeit zu Ursachlichkeit, oder bestimmter: wie der Organismus nicht absoluter Realprincipe, denen die Bestimmung der Causalität immanent ist, zum absoluten Real- und Causalprincip; so ist es möglich, von der Idee des eigenen (nicht absoluten) Seins aus die Idee des absoluten Seins und die Momente der Selbstverwirklichung desselben zu gewinnen. Und das ist es, was ich meinte, wenn ich oben sagte: „Gott könne erschlossen werden auf dem umgekehrten Wege, auf welchem er seine immanente Selbstoffenbarung in einer transcendenden Offenbarung auch für andere Wesen aufgeschlossen habe." Die Weltschöpfung ist eine Offenbarung des Sich Selbst offenbaren Gottes für diejenigen Geschöpfe, welche bis zur Wurzel ihres Daseins (im Ichgedanken) vorzudringen vermögen. Denn das befähigt sie, das Verhältniß der ursprünglichen Weltidee (in Gott) zu Gottes Selbstoffenbarung zu bestimmen, und diese in ihren wesentlichen Momenten zu erkennen. Die göttliche Causalität selber aber in dem eigentlichen Wie ihres

Wirkens sowohl ad intra als ad extra ergründen zu wollen, kann dem Denkgeiste nicht einfallen, sobald er weiß, daß die Weise seiner Selbsterkenntniß die Weise seiner Gotteserkenntniß bedingt, d. h. die eine ebenso wie die andere eben nur eine creatürliche ist.

Man darf also (das geht aus dem Gesagten unwiderleglich hervor) in die Thomistische Erkenntnißtheorie nur die Creationsidee einfügen; und Günther erscheint als Vollender des heil. Thomas. Sträubt man sich aber dagegen: die Günther'sche Erkenntnißtheorie (des Uebernatürlichen) als die Vollendung der Thomistischen anzuerkennen; wohlan, so rechnet man Günthers höchstes Verdienst um die christliche Speculation — die Creationsidee — als größtes Verbrechen an!!

Sehe jeder, wie er's treibe,
Sehe jeder, wo er bleibe! *)

*) Wie Thomas, so steht auch Joh. Duns Scotus für da Vermögen des Menschen, Gott zu erkennen, ein. Quaelibet intelligentia potest intelligere infinita, quia omne intelligibile. Aber er weicht darin von Thomas ab, daß er jenes Vermögen nicht in der Aehnlichkeit, sondern in der Verhältnißmäßigkeit des endlichen Geschöpfes mit dem unendlichen Schöpfer begründet. Während jene Aehnlichkeit (bemerkt er) in quantitativer Weise gedacht werde, so daß das Sein des Geschöpfes niedriger als das des Schöpfers gedacht werde, woraus im Grunde die Nichterkennbarkeit Gottes von Seite des Geschöpfes folge; lasse die Verhältnißmäßigkeit (proportio) die Verschiedenheit des Seins zu. Praeterea si hoc (Thomae) est verum, tum nec cum lumine gloriae vel quocunque habitu esset possibile creaturae videre Deum, quia esse Dei excedit modum essendi ipsius, immo totum istum intellectum et habitum et lumen, et ideo dico, quod inter objectum et potentiam non oportet esse aequalitatem, sed quandam proportionem. Talia autem, inter quae requiritur sola proportio, possunt esse maxime dissi-

Wenn aber auch Clemens sich zu dem Zugeständnisse herbeilassen sollte, daß ein eigentliches Begreifen der s. g. Geheimnißlehren der Günther'schen Speculation ferner liege, als irgend einer andern (begrifflichen) Speculation; so wird er um so entschiedener darauf bestehen, daß G. die „in der Kirche bisher für Geheimnisse gehaltenen Wahrheiten mit den Geheimnissen gleichsetze, welche für uns auch noch in so vielen natürlichen Wahrheiten übrig bleiben." (Briefe S. 91.) Aber auch das ist nicht der Fall. „Der Geist (schreibt Günther Vorsch. I. S. 226) begreift Absolutes und Be-

---

milia, ut patet de materia et forma, similiter de activo et passivo.

Nun hindert nicht mehr die Endlichkeit der Vernunft an der Erkennbarkeit des Unendlichen; die Stufen des Daseins fallen weg; auch der Satz: die Wirkung kann der Ursache nicht gleichkommen. wird gestrichen. Verhältnißmäßige Dinge, wird gesagt, können ganz verschieden, ja entgegengesetzt sein; und: die Vernunft könne Alles erkennen, weil sie Entgegengesetztes zu erkennen vermöge. — Aber sofort kommt offenbar Alles darauf an, die Beschaffenheit dieses gegensätzlichen Verhältnisses zwischen dem Subjecte (der vernünftigen Creatur) und dem Objecte ihrer Erkenntniß (Gott) richtig zu bestimmen. Und hierin ist auch Scotus der Wissenschaft Schuldner geblieben. Denn so wenig jener Gegensatz der des Allgemeinen zum Besondern, des Höheren zum Niederen sein kann, so wenig auch der des Bewegenden zum Beweglichen, des Activen zum Passiven. Non enim requiritur inter objectum et intellectum nisi proportio motivi ad mobile. Deshalb legt Scotus der menschlichen Seele auch ein unendliches Vermögen bei.

So viel aber leuchtet ein: daß die metaphysische Voraussetzung des Scotus auch die Günther's ist; nur daß dieser das gegensätzliche Verhältniß zwischen Gott und Welt richtiger als jener, weil in streng creatianistischer Weise, festgestellt hat.

dingtes, weil er beides, von beiden ergriffen, begreifen muß; aber jedes auf seine Weise, die dort wie hier von der Offenbarung beider selbst bedingt ist." Nun ist die Offenbarung des eigenen Geistes, und (mittelst der Sinne) auch die Offenbarung der Natur, unmittelbar gegeben, so daß wir aus derselben auf die Offenbarungsprincipien und deren Beschaffenheit unmittelbar zurückschließen können. Die Offenbarung Gottes als solchen aber ist eine Offenbarung nur für ihn, nicht für uns: Gott als Gott erscheint nur sich selbst. Weder in der Schöpfung, noch in der Erlösuug (als Offenbarungen nach Außen) kommt Sein Wesen, das göttliche, als solches zur Erscheinung. Kurz: die uns vorliegenden Offenbarungen Gottes sind nur secundäre, sind nicht die primäre, nicht die Selbstoffenbarung Gottes (manifestatio ad intra).

Aus diesen Offenbarungen können wir daher auch nicht in derselben Weise auf Gott zurückschließen, wie auf die Natur und den Geist und das Menschenwesen aus ihren Offenbarungen. Deshalb ist die Erkenntniß Gottes für uns ganz anders vermittelt, als die Erkenntniß der Welt. Und wenn auch diese andere Vermittelung unsere Gotteserkenntniß nicht unmöglich, nicht zu einer blos analogischen, nicht zu einer blos negativen macht; so doch zu einer solchen, daß man sie in Vergleichung mit unserer Erkenntniß des Creatürlichen eine geheimnißvolle nennen muß. Denn Gott selber ist in unserer Gotteserkenntniß nicht so gegeben, wie im eigenen Geistesleben und in der Natur- und Menschengeschichte uns die Erscheinungen der nichtabsoluten Substanzen gegeben sind.

Ungeachtet dieses Geheimnisses, das Gott (und mit ihm das s. g. Uebernatürliche) uns bleibt, ist aber doch, wie gesagt, unsere Erkenntniß desselben eine wahre, weil und wenn die Selbsterkenntniß des (creatürlichen) Geistes eine wahre ist. Der Geist kann sich in Wahrheit nicht denken, ohne Gott mitzudenken, die eigene Idee und das eigene Sein nicht gewinnen, ohne Gottes Idee und Sein mitzugewinnen; und wegen des Contradictions- und Contrapositionsverhältnisses Beider kann er mittelst der Momente der eignen Idee auch die Momente der absoluten Idee erkennen: über sich muß der Geist den Weg zu Gott nehmen. Daher ist die Verschiedenheit der Begreiflichkeit des Unbedingten und des Bedingten ausgesprochen in G.'s Worten: „Nur der Gottesgedanke in uns (nicht das reale Object außer ihm, nicht der lebendige Gott selber) wird begriffen, wenn seine Genesis im Geiste nachgewiesen wird.“ Und daher „stellt die Philosophie nicht Gott selber unter das Maß des metalogischen Denkens; sondern erblickt in dem Weihspruche duplex negatio affirmat nur ein Senkreis, das Gott selber in den creatürlichen Boden pflanzte, als Er seinen formalen Gedanken von dem, was nicht Gott ist, in der Schöpfung realisirte“ *).

*) „Auch der wärmste Anhänger Günthers (bemerkt daher das Votum S. 28), der von der Richtigkeit seiner Sätze vollkommen überzeugt ist, glaubt dadurch des Geheimnisses, das im Glauben liegt, nicht los geworden zu sein, sondern hat blos das Bewußtsein, an Günthers Hand den scharf begrenzten Linien nachgegangen zu sein, durch welche der substanzielle Inhalt des Glaubens umschrieben ist, und welche gleichsam die geistige Signatur des Geheimnisses darstellen. So glauben wir die Günther'sche „Idee“ verstehen zu müssen;

Das ist Günthers Lehre von der Begreiflichkeit des Uebernatürlichen. Mag Clemens auch ferner an derselben Anstoß nehmen; die Kirche wird keinen Anstoß daran nehmen, weil sie die nothwendige Consequenz der Schöpfungslehre ist, während die Unbegreiflichkeit der Scholastik die gradweise Emanationslehre zur Voraussetzung hat. Daß übrigens die Verwerfung der scholastischen Unbegreiflichkeit ihrem Urheber Weh und Klage einbringen werde, das hat Günther schon vor 19 Jahren vorausgesagt. Im Letzt. Symbol. S. 188 f. schreibt er: „Weil hinter jenem Zwangsverfahren" (nämlich die empirisch gegebenen Gegensätze dadurch auszugleichen, daß der eine dem andern zum Opfer gebracht wird, und schließlich Alles in Gott oder auch umgekehrt Dieser in der Welt aufgeht) „die Zwingherrschaft der Philosophie nur zu deutlich sich fühlbar macht; so hat sich die Theologie nicht selten auf Jahrhunderte von ihr entfremdet gehalten. Der Gewinnst hievon war aber von jeher kein anderer: als daß die hohen Aufgaben der letztern für ihre Lösung auf die lange Bank der Unbegreiflichkeit alles Göttlichen, Uebersinnlichen, Geoffenbarten geschoben wurden; von der sie der bald um sich greifende Unglaube zwar ohne viele Umstände herunterwirft, aber doch mit viel Weh und Jammer für Denjenigen, der jene Aufgaben abermal aufzuheben der Mühe werth achtet" *).

---

von einer rationalistischen Entnüchterung oder Entleerung des positiv Gegebenen kann da keine Rede sein."

*) Auch möge sich Clemens mit seinen Freunden die Worte Ritters in seiner Geschichte der Philosophie zu Herzen nehmen: „In der That wurde durch die Nominalisten der völlige Bruch zwischen

Und nun kehre ich zu jenem Vorwurfe zurück: daß Günther unabhängig von der Offenbarung und ohne Zugrundlegung des Glaubens die Offenbarungswahrheiten philosophisch zu begründen und zu erkennen suche.

Schon im 3. Briefe über die „Trinität" S. 96 ff. habe ich nachgewiesen: daß Günther die wissenschaftliche Begründung der Offenbarungswahrheiten nur insofern für unabhängig von diesen Offenbarungswahrheiten erkläre, als neben letzteren auch die Schöpfungswahrheiten anzuerkennen seien; daß nämlich der seiner selbst bewußte Menschengeist in sich Wahrheiten, die sog. Vernunftwahrheiten, müsse auffinden können, wenn es ihm möglich sein solle, die Offenbarungswahrheiten mit den Vernunftwahrheiten zu vermitteln, d. h. jene wissenschaftlich zu begründen; daß endlich, diese Selbstständigkeit und Unabhängigkeit dem Denkgeiste absprechen nichts Anderes heißen würde, als: ihm die Geschöpflichkeit und

---

Theologie und zwischen Philosophie eingeleitet, welchen wir für keine von beiden Wissenschaften für vortheilhaft ansehen können. Nach ihren skeptischen Lehren könnte nicht mehr davon die Rede sein, daß man die Lehren der Theologie durch das Nachdenken der Vernunft zu begreifen hätte; die Aufgabe der Philosophie wurde nun darauf beschränkt: die Unfähigkeit der Vernunft zur Erkenntniß der theologischen Wahrheiten darzuthun, und die Lehren der theologischen Auctoritäten unter einander syllogistisch zu verknüpfen. Das erste Geschäft führte nur zu einer Polemik gegen jede weiter strebende Philosophie, und löste das bisherige systematische Bestreben auf; das andere trennte die Theologie immer entschiedener von der Philosophie, und erst hierdurch ist die Theologie zu der rein positiven Wissenschaft geworden, welche sie zu sein lange behauptet hat." Bd. VII. S. 161 f.

Selbstbewußtheit absprechen; kurz: daß nach Günther die philosophischen Beweise nicht auf der Auctorität Gottes in der Thatsache der Erlösung, sondern auf derjenigen Auctorität, die Gott in der Thatsache der Schöpfung gesetzt hat, basiren, und zunächst von unserer Vernünftigkeit ausgehen.

Unter Verweisung auf das dort Gesagte und auf die Stelle Lydia 1850. S. 113 ff. kann ich mich hier auf die Bemerkung beschränken: daß, was von der Empirie überhaupt gilt, daß sie nämlich die unentbehrliche Voraussetzung für die Speculation sei, indem diese nur Gegebenes begründen kann (vgl. Eur. u. Her. S. 6 f., 16, 51—53, 109 f., 126, 143—46, 191, 164 476, 478 f., Vorsch. I. 218 f., Vorsch. II. 123, Peregr. 292 f. Juste-Mil. 270—72 u. a.), nach Günther nicht weniger von der empirischen Thatsache der Offenbarung in Jesu Christo gilt.

Der letzte Symbol S. VII: „Alles Begreifen (Wissen und Erkennen) hat als ein Nach-Denken ein Gegebenes (Positives) in Natur und Geschichte zu seiner Voraus-Setzung, dessen unmittelbares Wahr-Nehmen und Halten — Glauben (im weitesten Sinne des Worts) heißt, nach dem Bekannten des Weltapostels: „„Wie sollen sie glauben ohne Predigt?““

Vorsch. I. S. 96 ff.: „... Es dreht sich unsere ganze Aufgabe um eine ideelle Reconstruction des Christenthums als einer welthistorischen Thatsache .... Dem Christenthume als Thatsache hat die Philosophie zu verdanken, daß sie Wissenschaft der Wissenschaften geworden, und aufgehört hat, gnostische Fabelei zu sein“....

„Und so handelt sich's vor Allem um eine Thatsache und ihren Thatbestand im Leben des Heilandes selbst, bevor sich jene auf eine Idee zurückführen und so ideell rechtfertigen läßt." Der l. Symb. S. 223. „Wie kümmerlich und armselig würde es auf der Schiffswerfte der Wissenschaft aussehen, wenn die alte Zeit nicht mehr Demuth und Achtung vor allem Gegebenen und Thatsächlichen in Natur und Geschichte gehabt hätte, als die unsrige!".... Vorsch. II. S. 175.

Peregr. S. 401: „Wie eine rationelle Theologie ohne Berücksichtigung des positiven Christenthums und der Taufe in ihm auf den Dreieinigen aussieht, das finden wir leider! nur zu oft. Wenn es hoch kommt, so setzt sie dem Absoluten einen creatürlichen Kopf auf (versteht sich) im vergrößerten Maßstabe, d. h. sie läßt ihm per placetum philosophicum ein Selbstbewußtsein, wie unser Einem zukommen"....

Juste-Mil. S. 120: „Die Creationsidee ist eben so ein Gegebenes, wie die Ideen von Geist und Natur..., und zwar ein Gegebenes einerseits in unmittelbarer, historischer Offenbarung, anderseits aber in innerer und vermittelter Selbstoffenbarung creatürlicher Substanzen, deren Voraussetzung das Schöpfungsfactum selber als primäre Offenbarung ist. Alles unmittelbar Gegebene aber ist als solches noch kein vermitteltes; hat aber die Bestimmung sich vermitteln zu lassen; weil es bestimmt ist, nicht blos gekannt, sondern erkannt zu werden, und zwar vom Geiste des Menschen, — der da weiß, was des Menschen und im Menschen ist, und hiemit zugleich, was in Gott und Gottes ist; wenn er das auch nur indirect zu wissen gesteht und ohne der Geist Gottes selber

sein zu wollen, dem der Mensch allerdings jene Creationsidee in ihrer unmittelbaren Gestalt zu verdanken nie sich weigern wird."

Der I. Symb. S. 334 ff.: „Wer jenen Einfluß (der griechischen Philosophie auf die christliche Schule) leugnen wollte, der müßte consequent auch den Einfluß des Christenthums auf die Wissenschaft, als Gemeingut des Geschlechtes, in Abrede stellen, vorzüglich aber auf die Methode in der wissenschaftlichen Behandlung alles Gegebenen, um Wissenschaft erst zu Stande zu bringen. Und grade in dieser Beziehung hat es das Geschlecht dem Christenthume, als der Religion des freien Geistes — im Gegensatze zu den Naturreligionen ausschließlich zu danken: daß der objectiv-synthetische Ausgangspunkt in der Wissenschaft umschlug in den subjectiv-analytischen. Ich sagte: ausschließlich, weil ohne eine Persönlichkeit, wie solche in dem Menschensohne Jesus Christus in die Menschheit eintrat, und in dieser als Idealmensch in Lehre und Leben wunderbar auftrat, die Gattung nie sich den Banden des Naturlebens im Denken und Thun entwunden haben würde; was ihr nun aber schon dadurch möglich gemacht wurde, daß sie sich für ihre eigene Subjectivität an jener wunderbaren Persönlichkeit orientiren konnte. Und so kam es: daß unter der Auferstehungsfahne Christi Wissenschaft und Kunst einen Bund für die Ewigkeit schlossen.

„Wie Christus, so wird der Mensch; wie dieser, so wird der Welterlöser verstanden und beherzigt"....

Thomas a scrup. S. 240 f.: „Platoniker in jedem Zuschnitte und Aristoteliker von jeder Farbe werden noch lange der

Theologie darin Schuldner bleiben: daß sie sich so nach dem Christenthume umsehen, wie sich die christliche Lehre von den Methoden und von den Denkoperationen jener beiden großen Geister des Alterthums hat unterweisen lassen"....

Eur. u. Her. S. 225 ff.: „... Während die primitive Offenbarung Gottes, als Weltschöpfung vor aller Geschichte steht, fällt die Erlösung als schöpferische That Gottes in die Geschichte hinein, in der sie sich sogar als wiedergefundener Hauptschlüssel einstellt"....

Ich verweise ferner noch auf Peregr. S. 397 f. Januel. S. 123 f. 131 f., und auf Lydia 1851 S. 316—322. Doch aus der letztern Stelle, die ich Hrn. Cl. ganz zu lesen bitte, will ich wenigstens den Anfang noch hersetzen.

„Wie in der berühmten Nacht von Correggio alle Beleuchtung vom Kinde Jesu als dem Lichte ausgeht; so geht auch vom Christenthume ein neues Licht für jene Vermittelung (zwischen Geist und Natur) aus, — vor Allem schon deshalb, weil es die Grundgedanken Israels von dem Verhältnisse Gottes zur Welt in sich trug, wodurch sich dieses Volk von allen Völkern der Erde unterschied uud auszeichnete, und dessen Einfluß schon im Neuplatonismus sich bemerklich macht. Dieses Licht aber geht aus von der welthistorischen Bedeutung der Persönlichkeit Christi, weil diese als die Erwartung aller Völker von den heiligen Urkunden seines Volkes verkündet wurde, auf welche Christus selber zur Begründung seines Selbstgeständnisses sich berief in den Worten: „Forschet in der Schrift, sie zeugt von mir!" Man mag nun dem prophetischen Charakter jener Schriften was immer für eine Deutung

geben, mit dem Christenthume (auch nur als Lehrsystem aufgefaßt) gewinnt selbst die Wissenschaft ein neues Object und ein neues Fundament für ihre denkende Betrachtung.

„Es war von nun an nicht mehr die Natur, als Weltganzes mit Einschluß des Menschen, jener ausschließliche Gegenstand; sondern zu ihr gesellte sich jetzt noch die Geschichte der Menschheit, als Weltgeschichte.

„Von nun an erst konnte der Mensch vollkommen verstanden werden, da dieser eben so unter dem Einflusse des Geschickes seiner Gattung, wie unter der Mutter Natur steht. Von nun an erst war eine speculative Betrachtung der Weltgeschichte möglich, und wir finden den ersten meisterhaften Versuch ihrer Darstellung schon in der (viel oder wenig) beachteten Civitas Dei St. Augustins.

„Der wissenschaftliche Mensch war also nicht mehr blos an den gewöhnlichen Naturmenschen, sondern zugleich auch an den Idealmenschen in der Zeitenfülle angewiesen. Und wie auch immer dieser verstanden werden mochte; stets mußte doch dieses gewonnene Licht seine Strahlen in das Gebiet der Anthropologie entsenden, und nach dem Bekannten: homo sum, humani nihil a me alienum esse puto, sich wirksam erweisen." . . .

Verdient hiernach Günther die Rüge: daß er unabhängig von der Offenbarung und ohne Zugrundelegung des Glaubens speculire? Doch — ich kann (und das möchte dem Sinne des Clemens'schen Vorwurfs gegenüber die Hauptsache sein) auch noch den weitern Nachweis führen: daß nach Günthers Anschauung in Folge der ersten Verschuldung des Stammvaters und

der fortgesetzten Verschuldungen seiner Nachkommen eine solche Finsterniß sich auf den menschlichen Geist lagerte, daß übernatürliche Belehrung und Erleuchtung nothwendig wurde, um demselben zur rechten Erkenntniß zu verhelfen; ja, nicht blos Belehrung und Erleuchtung, sondern auch Kräftigung des Willens, damit er sich wieder auf jene ethische Höhe der Treue gegen die Gewissensstimme und der Herrschaft über das Fleisch erheben könne, welche für die theoretische Erkenntniß nothwendig ist.

Vorsch. II. S. 277. „Alle Weltgeschichte ist eine Mumie mit tiefen Thränenspuren, die aber als Mumie die letzteren nicht selber für die Nachwelt dolmetschen kann, ob sie nämlich jene Thränen vor Freude oder vor Jammer geweint habe. Sie muß also zwar zum Leben auferweckt werden; aber dieses kann nur durch und in dem Geiste Desjenigen geschehen, der an der Gruft des Lazarus ausrief: „Lazarus, ich befehle dir, stehe auf!“ Wer an diese Belebung nicht glauben kann, der verschone uns mit seiner Weisheit, die uns als Quelle jener eingetrockneten Thränenkanäle Augenschwäche oder Triefäugigkeit in der Kirche aufstellt. Solch Einer muß sich erst zurufen lassen: Freund, kaufe dir Augensalbe, auf daß du erschauen mögest, was das Wort des Auferstandenen sagen wolle: „„Ich hätte euch noch Vieles zu sagen, aber ihr könnt es noch nicht ertragen. Der Tröster aber, der heil. Geist, wird euch in alle Wahrheit einführen.““ Eine Verheißung, die den letzten Verkündigern des Evangeliums, wie den ersten gilt. Und derselbe Geist ist es, der die Verheißung dessen, der ihn sendete, noch zur Stunde erfüllt, nämlich: die Welt zu überführen von der Sünde, wenn sie an Ihn,

als den der Gattung durch die Kirche Vermählten, nicht glaubt; zu überzeugen die Welt von der Gerechtigkeit in Jesu Christo, der, nachdem er unser Gericht auf sich genommen, unsere Gerechtigkeit ist; und der auch nach seiner Aufnahme in den Himmel durch seinen Stellvertreter, den Geist Gottes, seine auserwählte Heerde als ein guter Hirt mit Gerechtigkeit führt und leitet, und so endlich die Welt auch von dem Gerichte überzeugt, daß er über den Fürsten dieser Welt, als den Vater des Irrthums und der Lüge, immer noch fort hält."

Günther behauptet also die Abhängigkeit der wahren Wissenschaft von der in Jesu Christo und Seinem heiligen Geiste uns gewordenen Belehrung, Erleuchtung, Belebung, kurz von der übernatürlichen Gnade.

Thomas a scrup. S. 222: „Das Schöpfungsfactum ist an die Thatsache der Erlösung angewiesen, um sich an ihm zu orientiren und zu controliren für den traurigen Fall: daß das Verständniß des ersteren auf irgend eine Weise in die Irre gerathen wäre, wie überhaupt das durchgreifende Verständniß der Weltgeschichte davon abhängt: wie Adam und Christus als correlate Bedingungen des Menschengeschlechts begriffen werden."

Vorsch. I. S. 349: „Da es nach St. Thomas — die göttliche Vorsehung für gut befunden, selbst natürliche Wahrheiten . . . zum Gegenstande ihrer historischen Offenbarung zu machen; so könnte ja die von der Schöpfung auch unter die sogenannten Vernunftwahrheiten gehört haben; und erst dann in den Kreis der Offenbarung von Gott hineingezogen worden sein,

als die folgenden Geschlechter durch ihren sittlichen Verfall auf dem Punkte angekommen waren: jene jetzt schwer faßliche Wahrheit gegen die leicht faßliche einer Weltwerdung durch Generation oder Formation zu vertauschen."

Lydia 1852, S. 92 ff.: „Die Vertheidiger des christlichen Dualismus glauben, daß Gott als Schöpfer sich in seinem Werke nicht unbezeugt gelassen; und daß demnach der menschliche Geist als solcher schon über der Natur stehe, nud den Beweis dafür in einer ihm eigenthümlichen Denkweise besitze, die jedes Sein aus seiner ihm eigenthümlichen Erscheinung zu erheben befähigt ist, folglich auch das Sein Gottes aus seinem Werke, den geschaffenen Wesen, die das Weltganze ausmachen. Dieser Gedanke von dem über- und außerweltlichen Wesen ist zugleich ein Glaubensact und ein übernatürlicher sowohl in Bezug auf das Object, als in Bezug auf das Subject, den Geist, der kein Naturwesen ist. Dieser Glaube ist ursprüngliches Eigenthum des Menschen von dem Zeitmomente an, als Gott seinen Geist ins Bewußtsein gerufen. Er ist dem Menschen auch in der Freiheitsprobe nicht verloren gegangen, eben weil der Mensch in dieser sich in seiner Freiheit bekräftigte. Leider bestand diese Affirmation in einem Ungehorsame, der eine Veränderung im Wechselverhältnisse zwischen Geist und Natur im Menschen und außer ihm zur Folge hatte, welches sodann die persönlichen Verschuldungen im Menschengeschlechte herbeiführte, die in ihrer Rückwirkung auf den Denkgeist den ursprünglichen Glauben an Gott in die Natur- und Selbstvergötterung verkehrte, welche selbst der gebildete Mensch jener Zeit aus eigener Kraft nie ganz überwältigen konnte, wie dies die

Geschichte selbst des griechischen Volks beweist. Die Hindernisse hievon aber liegen nicht im Wesen des Menschen als einem urständlichen, sondern in Zuständen, die von der verhängnißvollen Entscheidung im Anfang der Geschichte bedingt sind. Das älteste Zeugniß für diese Ansicht liegt schon im welthistorisch wichtigen Römerbriefe, wo sein Verfasser die Entstehung des Heidenthums bespricht. Gesetzt nun, jene ursprüngliche Erkenntniß vor dem Heidenthum wäre das ihr entsprechende Bekenntniß in Wort und That nicht schuldig geblieben, folglich auch das Heidenthum nicht in die Geschichte des religiösen Geistes eingetreten; läge dann hierin schon ein zureichender Grund, die historische Offenbarung in der Person des Welterlösers für eine überflüssige, nicht nothwendige zu charakterisiren? .... Eine natürliche Religion, selbst in ihrer höchsten Vollendung hätte die übernatürliche in der historischen Offenbarung nicht entbehrlich machen können ...."

In dieser Stelle ist, wie in den beiden vorhergehenden, aufs Bestimmteste gelehrt: daß, wie die Menschengeschichte sich factisch gestaltet hat, die wahre Wissenschaft ohne die Offenbarung auch als Lehrinstitut unmöglich gewesen.

Eur. u. Her. S. 226: „... Die Offenbarung Gottes in Christo dem Gottmenschen ist in die Weltgeschichte eingetreten, nicht um Werk Gottes zu bleiben, sondern ins Werk des Menschen überzugehen dadurch: daß jene That von dem Menschen lebendig anerkannt, d. h. mit Wort und That bekannt werde. Die erhabenen Aussichten, die das Christenthum als frohe Botschaft an die trostlose Menschheit für ihr Diesseits und Jenseits eröffnete,

sollten ja in ihr zur Hoffnung (zum festen Glauben an das Zukünftige) werden; so wie das thatsächliche im Christenthume, in soferne es der Vergangenheit anheimgefallen, als anticipirte äußere Bürgschaft in der Person des Gottmenschen Christus, im lebendigen d. h. liebethätigen Glauben ergriffen werden sollte, um in dieser totalen Sinnesänderung als sittlichen Wiedergeburt für die einstige Erfüllung jener Hoffnung, die innere Bürgschaft zu erleben. — Das Christenthum verhält sich demnach in subjectiver Beziehung zur Philosophie, wie die Religion zur Wissenschaft, wie der Glaube zum Wissen ..." Vergl. S. 527. Süd- u. Nordl. S. 135.

Da nun (wie wir bald des Näheren sehen werden) nach G. der Glaube die Voraussetzung des Wissens ist; so ist auch in dieser Stelle das Abhängigkeitsverhältniß der Wissenschaft vom geoffenbarten Glauben ausgesprochen.

Wie aber jene Verdunkelung der menschlichen Intelligenz beschaffen sei, welche die übernatürliche Offenbarung nothwendig mache, darüber spricht sich G. an vielen Stellen aus.

Der Irrthum in der Menschenwelt verdankt in theoretischer Beziehung seinen Ursprung und seine Macht der Vorherrschaft, welche „der Naturgedanke auf Kosten des Geistes und seines Lebens im Selbstbewußtsein" gewinnt. (Vergl. Vorsch. II. S. 294.) Deshalb ruft G. seinem Didymus zu:

„Esto fidelis, Didyme! d. h. sei stark und klar im Geiste, und sei auf Deiner Hut vor der zudringlichen Gewalt der Natur — denn sie ist nicht etwa aus Sand und Stein blos atomistisch

oder mechanisch componirt, sondern ihre Gewalt ist eine Gedankenmacht, in seltenen überraschenden Compositionen zwar, aber ohne Kern- und Haltpunkt der Idee, wenn es ihr nicht gelungen: den Geist in der Klarheit seines Ichgedankens in ihr Spiel zu ziehen. Aber weder von dem Geiste noch von der Natur im Menschen hängt es ab, wenn er sich einmal hat überlisten lassen, den Markstein zu bestimmen und auszurufen: Bis hierher und nicht weiter! Es gilt hier .... das Umgekehrte von dem Bekannten: Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach. Also, mein David Zwilling: Esto fidelis in modico, d. h. wirthschafte, halte geistig Haus im Kleinen... denn auf Dich lauern noch große Versuchungen von Seite der Naturgewalt im Gebiete des Gedankens." D. l. Symbol. S. 283 f. Vergl. Juste-Mil. S. 238 f.

Eur. u. Her. S. 526 f.: „Der Zwist und Hader, in welchem die Coefficienten der Menschennatur mitsammen leben, hat zur Folge, daß einer von Beiden in die Botmäßigkeit des andern fällt. Trifft diese nun den Geist, so kann dieser auch sein Erstgeburtsrecht (die Idee) an den zottigen Esau verhandeln, der ihn von nun an zum Danke dafür in der Registratur seiner Begriffe anstellt. Fortgesetzte Knechtschaft aber führt über kurz oder lang auch zu niedriger Gesinnung — ohne es zu merken. Und so kommt es mit ihm auch noch dahin, sich nicht wenig darauf einzubilden, wenn er als das Blüthenauge auf dem Zweige der Subjectivität des Naturlebens begrüßt wird. Wer aber kann nun diesen Gedankensclaven frei machen, wenn nicht der Vater selber .... ?"

Juste-Mil. S. 255: „Gefangen kann das Ich des Geistes werden, so wie es leider nur zu oft als befangen sich er-

weiſt, was der Anfang jeder ſpäteren Gefangenſchaft iſt. Aber wie nur vom Gedanken der Gedanke, ſo kann auch das ſelbſtbewußte Ich nur von einem Bewußtſein gebunden werden, das in organiſcher Verbindung mit jenem ſteht, und in irgend einer Hinſicht eben ſo im Vortheile zu jenem, wie umgekehrt dieſes im Vortheile zu jenem ſtehen muß. Wehe dem Geiſte, wenn er dieſen Vortheil, ſein Erſtgeburtsrecht vor der Natur (ſelbſt in der Totalität ihrer Individuation) im Sinnestaumel außer Acht läßt! Der bisher dienende Naturgedanke wird zum Herrn des Geiſtes auf längere Zeit als im Traume und im Fieberparoxismus, und der Menſch, der Träger beider Gedankenmächte, heißt zwar noch ſeligen Andenkens! Menſch wie zuvor, iſt aber ein Narr und ſein cogitare zum narrare geworden. — Der Wahnſinn beweiſt, was ſchon der Traum in milderer Form bewieſen: daß es die Beſtimmung jeglicher Subſtanz, folglich auch der Natur iſt, wiſſendes Sein, Gedanken-Macht zu werden — und daß im Menſchen jene beiden Mächte .... zur Einheit und Eintracht zwar, aber auch hiemit zur möglichen Uneinigkeit und Zwietracht in mannigfaltigen Formen gelangen, den Menſchen ſelber aber hiedurch als Vereinweſen von Geiſt und Natur erweiſen ...“

Ja! die Gedankenmacht der Natur, der Begriff muß im Menſchen zur Herrſchaft kommen, wenn es dem Geiſte nicht gelingt, ſeiner Gedankenmacht, der Idee, Geltung zu verſchaffen. Darum iſt der Spott, mit dem man uns wegen unſeres Drängens auf die Unterſcheidung zwiſchen Idee und Begriff verfolgt, eine furchtbare Ironie auf die Spottenden ſelber. Wir aber finden hinlänglichen Troſt in den Worten G.'s:

„Wenn das Verständniß des menschlichen Geistes über sich einmal aus seiner Bahn getreten, und das Naturleben sich dort geltend zu machen angefangen, so durchläuft dieses einen Cyclus in der Wissenschaft mit einer Consequenz, welchem der freiere Geist Einiger unter den Bearbeitern in der Philosophie nur wenig Abbruch zu thun im Stande ist. Anders aber verhält sich die Sache, wenn alle Elemente des Naturlebens in jenen Kreislauf bereits eingegangen sind. Dann wirkt der Ablauf des letzten unter ihnen indirecte schon wohlthätig auf die speculativen Geister ein durch den Gedanken: daß kein Versuch auf dem bisherigen Wege mehr möglich ist, der zu andern als bereits antiquirten Resultaten führte. Dadurch werden sie dann aber auch directe bemüssigt: entweder alle weiteren Verständigungsversuche als fruchtlos aufzugeben, oder jene auf ganz neuem oder doch erneuetem Wege zu versuchen. So viel zum Troste für Diejenigen, die der Philosophie Hegels einerseits auf den Grund gesehen zu haben vorgeben, andererseits aber doch dem Wiederaufleben der Cartesischen Methode ein Grablied als Wiegenlied anstimmen!" Janusk. S. 328 f. Vergl. S. 314 ff. Vorsch. I. S. 399. Juste-Mil. S. 238.

Es erübrigt nur noch, auf die ethische Bedeutung, welche G. dem Christenthume für die Wissenschaft vindicirt, hinzuweisen.

Nachdem Günther Eur. u. Her. S. 117 hervorgehoben, daß der Mensch ein Geistesleben führen müsse, um ein glücklicher Beobachter desselben sein zu können, hebt er S. 118 hervor: „daß der menschliche Geist unter der Herrschaft des Christenthums tiefere Blicke in sein Wesen geworfen habe, die auch der Wissenschaft zu

Gute gekommen. Diese würde aber auch noch da stehen, wo sie zur Zeit des allgemeinen Naturdienstes gestanden, hätte nicht das Christenthum vor Allem durch seinen sittlichen Ernst in der Lehre sowohl als in der sacramentalen Praxis die Völker in Masse aus dem Naturboden wie mit Hebelarmen auf den Boden des sittlichen Geistes verpflanzt, der sie auch Früchte des Geistes zu bringen befähigte ...." Eur. u. Her. S. 231: „Die positive Bedingung zur wahren Erkenntniß des Verhältnisses zwischen Gott und der Welt trat erst ein, als der Mensch damit Ernst machte: die sittlichen Forderungen des Geistes, als des Höheren in ihm, gegen die Ansprüche der Sinnlichkeit im praktischen Leben geltend zu machen. Das freie Handeln nur konnte ihn zu dem Standpunkte erheben: sich als freies Wesen nicht blos zu denken, sondern auch zu erfahren. Und hierin ... ging die Hauptwirkung vom Christenthume aus, das die Erfüllung seiner erhabenen Hoffnungen an die sittliche Bedingung freier Sinnesänderung knüpfte, und zu dieser ihm die Mitwirkung von Seite der Kraft Gottes (Gnade) versicherte und gewährte. Mit Riesenarmen hat vor Allem die sacramentale Zucht und Ordnung der christlichen Kirche die Volksmassen der alten und neuen Welt aus den Niederungen des Naturlebens und seiner sinnlichen Interessen herausgerissen, und auf die Sonnenhöhe der geistigen Freithätigkeit hingestellt, auf welcher ihnen die christliche Anschauung von der Sünde, als freiem Frevel gegen den Willen der Gottheit zur erfahrbaren Gewißheit wurde, und so die oberflächliche Ansicht von einer Wesensgleichheit des Geistes mit Gott verdrängen mußte ..."

„Die ethische Behauptung jener Würde sichert (zwar) nicht durchaus und allseitig vor jedem Mißgriffe in dem Processe der Selbstverständigung, wiewohl sie den groben Verirrungen in der Theologie vorbeugt, wie hievon die Scholastik hinlängliche Beweise liefert; wo aber auch nicht vergessen werden darf: daß die Scholastik, als christliche Wissenschaft Erbin des alten Testamentes in jedem Sinne des Worts, von der vorchristlichen Aera auch dieser ihre Philosophie überkommen, und im Geiste des Christenthums für die Freiheit der Kinder Gottes zu verarbeiten übernommen hat." Janusk. S. 328.

Ebendas. S. 285 weist G. nicht nur auf die Worte des Evangelisten Johannes hin, vermöge welchen der Logos Christi das Licht genannt wird, das da erleuchtet Jeden, der in diese Welt eintritt; sondern in „Bezug auf die Macht des Menschensohns im Menschengeschlechte auch auf die eigenen Worte desselben: „„Ohne mich könnt ihr nichts"", und zwar mit dem exegetischen Beisatze „aus eigenen Mitteln; wie so? weil das ganze Geschlecht nur ist, weil Er ist. Und wie könnte nun der Einzelne in jenem sagen: Ich vermag etwas ohne ihn? — Darum sei Ihm auch Preis und Ehre in alle Ewigkeit!" Vergl. S. 337 f. Vorsch. II. S. 126 f.

In gleichem Sinne schreibt Papst ebendas. S. XI. f.:

„Das Proteuswesen der Natur ist der Schlüssel zum Proteuswesen des Pantheismus, ihre endlose Metamorphose die seinige; die Wunder und Geheimnisse des Traumlebens sind seine Wunder und Geheimnisse, und die Seitengallerie zu den zahllosen Formen des Götzendienstes bildet die Gallerie der zahllosen Formen panthei-

stischer, d. h. der philosophischen Systeme ohne den persönlichen historischen Christus. „„Keiner ist frei, den der Sohn nicht frei macht."" Wer und was aus dem ethischen Paganismus rettet, rettet auch aus dem theoretischen."

Gerne würde ich auch noch die ganze Stelle Eur. u. Her. S. 231 ff., aus welcher ich oben nur einige Worte angeführt habe, hersetzen, in welcher G. nachweist: daß der Verfall des Menschengeschlechts in's Heidenthum nicht als eine unausbleibliche Folge von dem Abfalle des Urmenschen, sondern von den persönlichen Verschuldungen einzelner seiner Nachkommen und von der zunehmenden Macht des von ihnen gegebenen Aergernisses im Geschlechte zu denken sei. Es würde dadurch die Anschauung G.'s von der Nothwendigkeit der Erlösung nicht nnr als Sühn- und Heiligungsanstalt, sondern auch als Lehrinstitut in ihrer vollen Gestalt erscheinen. (Vergl. Janusk. S. 329 f. Süd- u. Nordl. S. 128 f. u. 151 f.) Allein einmal muß ich fürchten, zu ausführlich zu werden, und dann kann ich mich für jene Anschauung vom Heidenthume auch auf einen anderen Gewährsmann berufen.

„Der selige Erzbischof von Paris, Dion. Aug. Affre schreibt in seiner „Philosophischen Einleitung in die Lehre des Christenthums". Deutsch von Dr. W. Smets. Aachen 1846, S. 9 ff.: „Die von der Kirche anerkannten Organe*) haben gesagt, und wir

---

*) „Wir sagen: die von der Kirche anerkannten Organe; denn es hat Welche gegeben, die eine absolute Machtlosigkeit der Vernunft

wiederholen es mit ihnen, daß die Heiden Gott und sein Gesetz haben erkennen können; aber alle haben auch zugleich gesagt, daß der philosophische Stolz und die andern Leidenschaften diese zweifache Erkenntniß so allgemein verdunkelt, und diese beiden Grundwahrheiten so bis ins Innerste hinein entstellt haben, daß eine Offenbarung nothwendig war, um sie im Gewissen und im Glauben der Völker wiederherzustellen .... Wir behaupten zugleich, daß die Vernunft die natürliche Religion erkennen kann, und daß dennoch die Offenbarung nothwendig war, wenn auch nicht für jeden einzelnen Menschen, doch wenigstens für die Menschen im Allgemeinen und besonders die Heiden, um die Glaubens- und Sittenlehre dieser ursprünglichen Religion zu bewahren.

„Was die philosophischen Schulen insbesondere anbelangt, so sagen wir, daß alle .... hätten erkennen können, daß Gott ist, und daß ohne ihn nichts sein kann ..... aber wir fügen auch hinzu, daß .... *sie alle* Seine Eigenschaften mehr oder weniger mißkannt haben ..... daß Gott als der *Schöpfer* und *Vater* der Menschen von ihnen erkannt wurde.

„Unser beredte Bossuet sagt in dieser Beziehung: „„*Alles galt für Gott, nur Gott selber nicht!*““ Die Leidenschaften bestärkten in dieser unglaublichen Verirrung. Einige Menschen vermochten recht zu wandeln, vor sich her tastend, ohne irgend eine andere Erleuchtung als die der Vernunft. Aber, um die Finsternisse zu zerstreuen, die die Erde bedeckten, bedurfte es der

---

lehrten, aber, und zwar blos um dessentwillen, von der Kirche verworfen wurden.

Strahlen einer glänzenden Sonne; nicht also, um ein einzeln dastehendes Individuum zu erleuchten, wohl aber für die Allgemeinheit der Menschen war eine göttliche Offenbarung nothwendig.

„Eben so nothwendig war sie, um uns zu belehren, daß unsere Irrthümer über Gott und uns selbst weniger von der Schwäche unserer Vernunft selbst herrührten, als von einem tief wurzelnden Stolze und den anderen bösen Neigungen unserer Natur; daß der Wille mehr unterjocht, als die Erkenntnißkraft verdunkelt sei .... Die Offenbarung oder vielmehr der Gott, den sie uns ankündigte, war nothwendig, um den gefallenen Menschen wieder aufzurichten, und ihm seine geschwächte Kraft zu erhöhen, und ein Licht wiederzugeben, das vergeblich in Mitten der Finsterniß leuchtete.

„Dies ist der Beistand, von dem die Theologen, die katholische Kirche und alle Christen annehmen, daß er dem Menschengeschlechte unentbehrlich war."

Günther — dies ist unser Resumé — welcher überhaupt lehrt, daß der Mensch, als creatürliches Wesen, nichts vermöge aus sich als blos aus sich*), lehrt insbesondere auch: daß wie die Menschengeschichte factisch sich gestaltet habe, eine Offenbarung als Belehrung nothwendig, das rechte Wissen vom wahren Glauben abhängig sei. Und es kommt in seiner Theorie des Selbstbewußtseins kein Moment vor, welches nur entfernt darauf hinführen könnte, diese Abhängigkeit zu negiren.

---

*) Um zum Vernunftgebrauche und zur Sprache zu kommen, bedurfte er schon der Uroffenbarung im Paradiese (der primitiven Einwirkung und Erziehung Gottes).

Unter Voraussetzung also der Offenbarung und unter Zugrundelegnng des Glaubens lehrt G. die Erkennbarkeit der Offenbarungswahrheiten. Dasselbe lehrt der Apostel: Nos autem non spiritum hujus mundi accepimus sed spiritum, qui ex Deo est, ut sciamus, quae a Deo donata sunt nobis. Quae et loquimur .... in doctrina spiritus, spiritualibus spiritualia comparantes. Animalis autem homo non percipit ea, quae sunt spiritus Dei: stultitia enim est illi, et non potest intelligere: quia spiritualiter examinatur. Spiritualis autem judicat omnia: et ipse a nemine judicatur. Quis autem cognovit sensum Domini, qui instruat eum? Nos autem sensum Christi habemus. I. Cor. II. 12—16.

Günther also will nicht die menschliche Vernunft außerhalb der Lichtströmung der göttlichen Offenbarung und außerhalb der Tragweite des öffentlichen Lehramts stellen, um vom Standpunkte des Unglaubens aus den Glauben, der Finsterniß das Licht zu erobern. Er philosophirt nicht außerhalb, sondern innerhalb des Christenthums, nicht als Ungläubiger, sondern als Gläubiger. Und auch Keinem seiner Schüler, die das Glück hatten, im Schooße der Kirche geboren und mit der Milch ihrer Lehre auferzogen zu werden, ist es eingefallen, sich der Glaubensauctorität zu entziehen, um die Wissensauctorität festzustellen; und auch Keiner der Anderen, die jenes Glück nicht hatten, ist durch eine andere Thüre in die Hürde eingetreten, als die des Offenbarungsglaubens, folgend dem innern Zuge der Gnade und sich hingebend an die äußere Auctorität der Kirche.

Nein, das ist es nicht! Der neuen Schule geht wie der alten der Weg zum Wissen durch den auctoritativen Glauben. „Die

Günther'sche Philosophie will als eine christliche Philosophie ihre Entstehung und gesammte Entwickelung aus dem Glaubensleben der Kirche erklärt wissen. Dem in allen höheren Lebenswahrheiten nothwendigen Glauben des Theologen entspricht im Sinne Günthers die (über das für sich allein absolut unzulängliche Reflexionsdenken hinausliegende) Idee des Philosophen, die selbst ursprünglichst im Glauben als freier That des sittlich-religiösen Geistmenschen wurzelt, und deshalb von vorne herein den Denker auf das Gebiet der Theologie und Ethik als seinen eigentlichsten, unmißbaren Boden stellt." Votum S. 12 f.

Man höre also auf, uns mit den Rationalisten, denen nichts gilt als die Vernunftauctorität mit Verwerfung jeder andern Auctorität, zu verwechseln. Wir lehren die Rationabilität des Christenthums (die Vernünftigkeit unsers Glaubens und Wissens), die mit dem vulgären Rationalismus nichts gemein hat. Und demnach — will man in Zukunft nicht eitle Luftstreiche führen, so richte man seine Schläge nach einer anderen Seite hin. Und nach welcher?

Günther lehrt: daß die (creatürliche) Selbstständigkeit des Denkgeistes durch die Abhängigkeit desselben von der Offenbarung nicht beeinträchtigt, die Auctorität der Vernunft durch die Auctorität des h. Geistes nicht negirt werde. Die äußere auctoritative Unterweisung und das innere übernatürliche Gnadenlicht gehen an den vernünftigen Denkgeist und nicht an ein Sinnesauge, das nur im fremden Lichte sehen kann, und d. h. sie umgehen nicht die Gesetze des vernünftigen Erkennens. Der Geist des Menschen ist es, der erkennt (glaubt und weiß), und nur so erkennen kann, wie es ihm von seinem Schöpfer ursprünglich gegeben ist, nach der Norm seines

immanenten Denkgesetzes, und nur so wahr und tief *Anderes* erkennen kann, als er *sich* erkennt. Die Offenbarung will ihm daher vor Allem zur rechten Selbsterkenntniß, zur Erkenntniß dessen, was er als geistiges Wesen ist, wieder verhelfen; und zwar dadurch, daß sie ihn über die Naturgewalt, die auch eine Denkmacht in ihm ist, erhebt, und der dem Gesetze des Wissens und Gewissens entsprechenden Freiheit wie im Ethischen so im Theoretischen wiedergibt. In diesem Sinne sagt der selige Thomas a Kempis in seiner Nachfolge Christi III. 55: „Das Bischen Kraft, was dem Menschen noch übrig geblieben, ist wie ein *Funke* unter der *Asche* verborgen. Dieser Funke ist die *natürliche Vernunft*, umhüllt von dichten Finsternissen; er besitzt noch die *Fähigkeit*, das Gute und Böse zu unterscheiden, das Wahre und das Falsche; nur daß er zu schwach ist, im Werke alles das auszuführen, was er erkennt, und daß er sich nicht mehr des vollen Lichts der Wahrheit erfreut, noch der gesunden Ordnung seiner Begierden.“

So ist es. Die Vernunft ist so gewiß in sich selbst *Licht*, als der *Ichgedanke* geistiger *Lichtgedanke* ist; aber dieses Licht *ist umhüllt von Finsternissen*. Diese Finsternisse rühren her von einer *andern Gedankenmacht*, als die *ideelle* im Geiste grundgelegte ist; denn von Anderm kann die Vernunft nicht verfinstert werden, als von einem *Denkleben*, einem Denkleben, das nach einem andern Gesetze verläuft, als das vernünftige. Und dieses andere Gesetz ist das der formalen *Begriffsbildung*, wie die ganze Denkentwickelung der von der Wahrheit abirrenden Menschheit zeigt. Und nun erfreut der Mensch sich nicht mehr des vollen Lichtes der Erkenntniß, weil er in einem falschen Lichte Gott und

sich selber erschaut und die Relationen zwischen beiden begreift. Und gleichzeitig steht er nicht mehr in der gesunden Ordnung seiner Begierden, denn die Natur ist nicht nur eine Denk-, sondern auch eine Willensmacht; diese Willensmacht (der Wille des Fleisches) hat die Herrschaft über den freien Willen des Geistes usurpirt *). So weit er daher die Wahrheit auch noch erkennt, weil ja das Licht der Vernunft nicht von ihm entwichen, sondern nur getrübt und geschwächt ist, ist der Wille des Geistes zu schwach, um aus sich allein das Erkannte auch im Werke zu bekennen. Fortgesetzte Schwachheit aber des freien Willens des Geistes gegen den unfreien der Triebe macht zuletzt unfähig, sich noch in seiner Freiheit, also in seiner wesentlichen geistigen Beschaffenheit und Verschiedenheit von der Natur zu erkennen. „Was der Geist nicht mehr lebt, das erlebt und erfährt er auch nicht mehr; ist es auch zu denken nicht mehr mächtig, da das Denken ja selbst ein Moment seines freithätigen Lebens ist." (Eur. u. Her. S. 232.) Das Licht der Ideen wird so immer mehr verdunkelt von der Fackel des Begriffs. Immer unentbehrlicher wird daher auch jenes Licht, welches von Anbeginn in der Finsterniß leuchtete, um dem Lichte der Vernunft zum Siege zu ver-

*) Domine Deus meus, qui me creasti ad imaginem et similitudinem tuam, concede mihi hanc gratiam quam ostendisti tam magnam et necessariam ad salutem, ut vincam pessimam naturam meam trahentem ad peccata et in perditionem. Sentio enim in carne mea legem peccati repugnantem legi mentis meae, et captivum me ducentem ad obediendum sensualitati in multis; nec possum resistere passionibus eius, nisi assistat tua sanctissima gratia, cordi meo ardenter infusa. Thom. a. Kemp. l. c.

helfen; immer unentbehrlicher der Zug der Gnade, der das Herz willig macht, dem Lichte zu folgen. Dann ist es aber doch die Vernunft des Menschen, welche, in das Licht der zunächst nur geglaubten Wahrheit gestellt, zur wahren Selbsterkenntniß und von dieser aus zur Erkenntniß alles Andern vorzudringen strebt; so wie es anderseits der freie Wille des Menschen ist, welcher gekräftigt von der Gnade, sich aufmacht, den Herrscherstab wieder zu ergreifen.

„Diese historische Wahrheit" (daß das Christenthum es sei, welches die Menschen aus den Niederungen der Finsterniß auf die Sonnenhöhe der geistigen Freithätigkeit hingestellt) „widerlegt nicht nur nicht, sondern bekräftigt die Ansicht: daß der sittliche Mensch aus sich selber das Wesen seines Geistes erkennen müsse, wenn er einmal erkennt, daß kein Anderer für ihn diese Arbeit vollziehen könne." Eur. u. Her. S. 231. Vgl. S. 229. Süd- u. Nordl. S. 235. Peregr. S. 252. Vorsch. I. 392 f. Thom. a scrup. S. 316. Denn Gottes Offenbarung im Worte ist geschehen, um dem Menschen die religiös-sittliche Restauration möglich zu machen, wodurch zugleich der alte Hader zwischen der Kirche und der Schule, zwischen Offenbarung und Vernunft, zwischen Glauben und Wissen fundamental beigelegt erscheint (Vorsch. I. S. 394).

Ja! der menschliche Geist muß selber die lange Nacht verscheuchen, die ihn umhüllt hat. Er kann es in dem Lichte, welches in Jesu Christo ihm aufgegangen. Dieses macht es ihm möglich, aus der Selbstentfremdung heimzukehren, und, auf sich selbst und sein Denkgesetz und seine Denkformen sich besinnend, die wahren Grundsteine der Wissenschaft zu legen. „Die Offenbarung hatte des

Menschen Vernunft geleitet, und nun erhellte auf einmal die Vernunft die Offenbarung." Lessing.

Wem diese unsere Anschauung von der Selbstständigkeit der philosophischen Forschung unbeschadet ihrer Abhängigkeit von der Offenbarung, wem das positive Vernunftkriterium Günthers nicht gefällt, der trete mit seiner Verhältnißbestimmung der Vernunft zur Offenbarung offen hervor, und beweise die Katholicität derselben. Denn irgend eine Verhältnißbestimmung muß doch die wahre und vom Dogma vorausgesetzte sein. So lange dies nicht gelungen, habe man Nachsicht mit uns, wenn wir einstweilen noch der Meinung sind: daß, unsere Anschauung aufgeben, nichts Anderes heiße, als die freie Persönlichkeit des Geistes gegen unfreie Individualität vertauschen, die wesentliche Verschiedenheit des Geistes von der Natur und beider von Gott negiren, und entweder mit offenen Augen dem Pantheismus oder mit geschlossenen (d. h. mit Ausschluß aller Wissenschaft) einer einseitigen Glaubensauctorität sich in die Arme werfen. —

Doch höre, lieber Freund! wie Clemens S. 20 fortfährt: „Man hat in den ältern katholischen Schulen den Inbegriff des von dem Menschen aus der Betrachtung der Schöpfung vermittelst des natürlichen Lichtes der Vernunft allein erreichbaren Wissens von Gott und von der Welt mit dem Namen der Philosophie, und die uns durch besondere göttliche Offenbarung in der Geschichte und höhere Erleuchtung zu Theil gewordene umfassendere Erkenntniß von Gott und von den Geschöpfen in ihrem Verhältnisse zu Gott mit dem Namen der Theologie bezeichnet. Darnach ist die Philosophie, die sich über ein unermeßliches Gebiet

von Wahrheiten erstreckt, womit sich die Theologie gar nicht, oder doch nur unter einem ganz verschiedenen Gesichtspunkte befaßt, die Tochter des menschlichen Nachdenkens und also ein dem Irrthume unterworfenes Erzeugniß der Freiheit; die Theologie dagegen, welche ihrerseits eine Menge von Wahrheiten und zwar von den allerwichtigsten enthält, die über die Sphäre der Philosophie hinausliegen, mag sie sich auch in noch so vielen Punkten mit der Philosophie berühren, zieht ihren Ursprung aus Gott und der Wissenschaft, welche Gott von sich selber und von seinen Werken hat, in wie weit Er diese Wissenschaft dem Menschen in seiner gnädigen Offenbarung mittheilt; sie beruht also ihren Principien nach auf der Auctorität, und zwar auf einer unfehlbaren Auctorität."

Welche Verwirrung! Denn was ist hier unter Theologie zu verstehen? doch nicht die heil. Schrift, auch nicht die kirchliche Tradition, noch das dogma declaratum der Kirche; sondern diejenige Wissenschaft, welche von dem Objecte, womit sie sich beschäftigt, Theologie genannt wird. Das gesteht Clemens selber zu, wenn er S. 22 sagt: „Der Glaube, auf welchem sich die Theologie, als Wissenschaft, auferbaut. . . ." Nun sind es aber doch fehlbare Menschen, Theologen genannt, welche an dem Auf- und Fortbaue dieser Wissenschaft arbeiten; nicht weniger fehlbar als diejenigen Männer, welche Philosophen heißen, und für die Wahrheit ihrer Wissenschaft zunächst keine andere Auctorität in Anspruch nehmen können, als die der Vernunft. Nun nimmt ferner das in der ersten Schöpfung Gesetzte Natur, Geist, Mensch keine geringere Wahrheit für sich in Anspruch und stützt sich auf keine geringere Auctorität,

als das in der zweiten Schöpfung — Erlösung — Gesetzte; denn beides ist Werk Gottes. Auch das gesteht Cl. zu in den Worten: „Gott ist, wie der Urheber der Offenbarung und Gnade, so auch der Urheber der Natur und Vernunft und ihrer Gesetze." S. 21. So wenig aber die von Gott im Schöpfungsacte verwirklichte Wahrheit den Philosophen, der diese Wahrheit zu erkennen sucht *), vor der Möglichkeit des Irrthums schützt, so wenig auch die Wahrheit der göttlichen Offenbarung in Jesu Christo den Theologen, der diese Wahrheit mit seiner Vernunft zu erfassen und wissenschaftlich darzustellen sich bemüht. „Die Theologie hat es ja mit dem Verständnisse des Erlösungsfactums im zweiten Adam, die Philosophie mit dem Verständnisse des Schöpfungsfactums im ersten Adam zu thun." (Lydia 1850, S. 190.) Jenes Verständniß aber kann so gut wie dieses ein irrthümliches sein. Fehlbar ist daher der Theolog (und mit ihm seine Theologie, als Wissenschaft) so gut, als wie der Philosoph, der überdies mit seinem gewonnenen Verständnisse des Schöpfungsfactums sich auch an die Betrachtung des Offenbarungsfactums begeben, und also mit dem Theologen das Object theilen kann. Kurz: nicht von dem Objecte einer Wissenschaft hängt es ab, ob diese als solche fehlbar oder unfehlbar sei, sondern von dem die Wissenschaft aufbauenden Subjecte. Nur da, wo das Subject unfehlbar ist, kann daher von einer unfehlbaren Auctorität die Rede sein. Daher ist in der gesammten Menschheit nur die Kirche unfehlbar

*) Ueber die Aufgabe der Philosophie vgl. Vorsch. I. S. 14 ff. S. 87 f. Juste-Mil. S. 116.

und ihre Wissenschaft, wegen des unfehlbaren Subjectes des heiligen Geistes, der sie in alle Wahrheit Christi einführt, und letztere durch ihren Mund ausspricht; aber kein Theolog ist unfehlbar, und mag er noch so sehr auf seine und seines wissenschaftlichen Systems Kirchlichkeit pochen.

Es geht auch nicht an, zu sagen: „die Theologie beruhe ihren Principien nach auf der Auctorität, und zwar auf einer unfehlbaren Auctorität." Die Theologie als Wissenschaft kann das Object, womit sie sich beschäftigt, nicht zu ihrem Principe machen; letzteres ist und bleibt die Vernunft, als das jenes Object nach seinen Denkprincipien verarbeitende Subject; und das ist zwar auch eine Auctorität, aber eine fehlbare. — Sollte aber Hr. Cl. sich darauf berufen wollen, daß die Theologie ja doch eine positive Wissenschaft sei; so würden wir ihm zu bedenken geben: daß sie auf diesen Namen in Wahrheit nur deshalb Anspruch machen könne, weil ihr Object ein positives ist. In diesem Sinne ist aber auch die Philosophie eine positive Wissenschaft, denn auch sie beschäftigt sich nur mit Positivem — Gott, Welt, Geschichte. Und wenn dieselbe zwar auch eine subjective Wissenschaft ist, in so fern sie vor Allem die Gesetze und Formen der vernünftigen Erkenntniß feststellen, oder mit dem subjectiven Hebel der Selbsterkenntniß alles Andere erheben muß; so ist es die Theologie nicht weniger, denn auch der Theolog kann nur vom subjectiven Boden aus über sein Object sich verständigen. Deshalb sagt Günther: „Die Theologie ist selber schon Philosophie und kann demnach der Philosophie nicht als etwas Unphilosophisches entgegengesetzt werden" . . . Thom. a scr. S. 209. Der

Unterschied ist nur, daß der Theolog als solcher seine philosophischen Voraussetzungen nicht aus den Vernunftprincipien ableitet und rechtfertigt, sondern aus der Philosophie herübernimmt. Und wenn er etwa den Versuch macht, sie aus den Offenbarungslehren abzuleiten, so kann er das nur indirect. Eine Verhältnißbestimmung zwischen Theologie und Philosophie, als zwischen positiver (von der göttlichen Position ihres Objectes allein bestimmter und deshalb unfehlbarer) Wissenschaft und nicht-positiver (oder vom forschenden Subjecte allein bestimmter und daher fehlbarer) Wissenschaft können wir daher nicht anerkennen. Eine solche Anerkenntniß wird auch kein Vernünftiger, der das weiß, aus welchen Factoren sich alles Wissen und alle Wissenschaft auferbaut, von uns verlangen.

Wenn endlich Cl. darauf hinweisen sollte: daß wegen der gläubigen Hingabe des Theologen an sein Object, die Untrüglichkeit des letztern auch auf erstern und seine Wissenschaft übergehe; so müssen wir ihm auch diesen Ausweg verlegen. Denn schon im Glaubensacte macht sich die Mitthat des Subjects geltend; und in noch höherem Grade aber in der wissenschaftlichen Verarbeitung des Glaubens. Ueberdies soll nach Günther auch der Philosoph nicht ungläubig, sondern gläubig sein. Die blos äußere Glaubenspredigt in Verbindung mit dem inneren Aufschlusse des Herzens durch den h. Geist*) führt nämlich vor aller und ohne philosophische Forschung schon zum wahren Glauben, indem jener äußern Zeugenschaft das

*) „Und ein Weib mit Namen Lydia, eine Purpurhändlerin aus der Stadt Thyatira, welche Gott fürchtete, hörte zu; und ihr öffnete der Herr das Herz, daß sie aufnahm, was Paulus sprach." Apostelgesch. 16, 14.

innere Zeugniß des creatürlichen Geistes für die Wahrheit entgegenkommt. Der gläubige Philosoph aber wird keine Vernunfterkenntniß als eine wahre ansehen, die einer geoffenbarten Wahrheit widerspricht. G. bekennt mit Cl.: daß „die Wahrheiten der Philosophie und die Wahrheiten der Theologie sich nicht widersprechen können", und daß daher, wo doch „ein Widerspruch hervortritt, derselbe entweder nur ein scheinbarer oder die angebliche Wahrheit der Philosophie keine Wahrheit sei." Wenn nun aber der Philosoph doch durch dieses sein Verhalten zu den Offenbarungswahrheiten nicht vor der Möglichkeit des Irrens bewahrt wird; so auch nicht die Theologie als Wissenschaft ungeachtet der Gläubigkeit des Theologen. Wohl steht das Licht der Welt, die Finsterniß erhellend, mitten in der Geschichte; wohl wissen der christliche Philosoph und Theolog, daß ohne dieses Licht und außerhalb desselben das wahre Verhältniß der Welt zu Gott wissenschaftlich nicht festgestellt werden kann; da aber (mit Hilfe jenes Lichtes) auch das wissenschaftliche Subject sich selber Licht werden muß, um seine Aufgabe lösen zu können, weil der Schlüssel zum Verständnisse des Andern im Selbstbewußtsein liegt; so macht der rechte Glaube den Irrthum in der Wissenschaft nicht unmöglich. Auch kann eben darum die wahre Erkenntniß auf Seite des Philosophen, der Irrthum auf Seite des Theologen sein; und wird es daher im Falle eines Widerspruchs zwischen beiden dem erstern erlaubt sein, mit letzterem zu streiten.

Auf das weitere Vorgeben: daß die Philosophie der Theologie untergeordnet sei, weil diese einen „erhabenern Ursprung und einen wichtigern Gegenstand habe, und in unmittelbarster und vollkommenster Weise den Menschen zu seinem übernatürlichen Endzwecke

hinführe, auch einen Maßstab und Prüfstein für die Wahrheit der philosophischen Errungenschaften abgebe" (S. 21 f.) — antworte ich mit Günther:

„Alles, dem Subjecte gegenüber, ist Object, und hat als solches Autorität, die freilich (wie wir bereits gesehen) nach dem Verhältnisse, in welchem dieses zu jenen steht, sehr verschieden ausfallen kann. Denn das Object kann in diesem Verhältnisse über, unter und gleich dem Subjecte zu stehen kommen. Aber — wer mittelt nun dieses Verhältniß aus, da sich dieses als solches (d. h. weil es nicht Object ist, wiewohl ohne Object nicht zu Stande kommt) nicht selber ausmitteln kann? Und die Antwort auf diese wichtige Frage kann keine andere sein, als das erkennende Subject selber ist der Vermittler.

„Wenn also die alte Schule der Theologie die Suprematie unter den Wissenschaften vindicirte; so konnte ja einerseits dieser Ehrenact gar nicht mit Umgehung aller subjectiven Thätigkeit zu Stande kommen; so wie anderseits auch gar keine Theologie als systematische Gotteserkenntniß denkbar ist mit Ausschließung aller erkennenden Subjecte. Jene Suprematie der Theologie hat demnach in der subjectiven Einsicht ihren Grund, vermöge welcher Gott als Object über allem erkennenden Subjecte und erkennbaren Objecte der Rang angewiesen wird, ohne deshalb zu behaupten: daß jener Act ausschließlich nur im Subjecte seinen zureichenden Grund habe. . . .

„Wenn Wahrheit das Product aus dem intellectuellen Verkehr zwischen Subject und Object ist: so ist freilich die Wahrheit als solche so sehr Objectives als sie Subjectives ist; aber eben deshalb ist das Object nicht ausschließlich, d. h. als solches die Wahrheit.

„Alle Wahrheit ist demnach als Object eben so ein Gegebenes, wie sie als Subjectives ein Zufindendes ist, weil alles Gegebene nur durch ein Nehmendes gefunden, und nach der Beschaffenheit des Nehmenden behandelt wird. So ist die sichtbare Natur ein Gegebenes, und als Wissenschaft ein Zufindendes, und ist auch als diese zu verschiedenen Zeiten verschieden aufgefunden und aufgestellt worden, bald als Atomismus, bald als Dynamismus... Solch ein Gegebenes — aber in der Geschichte der Menschheit — ist die christliche Religion, im Leben und in der Lehre ihres Stifters. Und die Schicksale des Letzteren, wie seine eigenen Aussagen über dieselben, sind zu verschiedenen Zeiten verschieden verstanden worden; unter welchen verschiedenen Verständigungen allerdings eine vor der andern dem Objecte (über das sich der Denkgeist verständigen will) näher, und umgekehrt eine vor der andern entfernter liegen muß, abgesehen von den gänzlichen Mißgriffen in derselben Aufgabe...." Peregr. S. 450—53. Vgl. Thom. a scrup. S. 209 ff., aus welcher letzteren Stelle ich nur folgende Worte anführen will: „... Selbst die historische Basis der Theologie ist in ihr und von ihr selbst bereits verschieden ausgedeutet worden und zwar mittelst des unabweislichen Einflusses der Philosophie auf die Theologie, da es doch immer derselbe Denkgeist ist, der sich über alles Gegebene (Positive) in Natur und Geschichte zu verständigen sucht."

Es fällt also Günthern nicht ein, die Theologie von ihrem Ehrenplatze vor den übrigen Facultäten der hohen Schule verdrängen zu wollen. Er freut sich vielmehr über diese Auszeichnung, denn sie ist eine Anerkenntniß auch von Seite der Wissenschaft, daß sich

alle Knie beugen sollen vor dem Lamme, und daß es keine erhabenere Beschäftigung des Denkgeistes geben könne, als die mit den christlichen Heilswahrheiten. Nur wünscht er um der Ehre Gottes und der Theologie selber willen: daß diese das Gefäß, in welchem sie ihren kostbaren Schatz aufnimmt, nicht mit letzterem verwechseln, sich also erinnern möge, daß derselbe auch verunehrt, ja sogar verschüttet werden kann, wenn nämlich das Gefäß unrein oder durchlöchert ist. Dieses Gefäß ist die Vernunft (Eur. und Her. S. 377) — eine nicht blos aufnehmend sich verhaltende Schale, sondern ein den einfallenden göttlichen Strahl reflectirendes und mit dem eigenen Lichte beleuchtendes Erkenntnißprincip. Wenn daher dieses natürliche Licht irgendwie getrübt ist, so wird die Theologie, als Wissenschaft, ihr Object auch nicht in seinem reinen Lichtglanze abzustrahlen vermögen.

Doch — das Verhältniß zwischen theologischer und philosophischer Wissenschaft ist nicht das Wichtigste, was in diesem Briefe zu besprechen mir obliegt. Was diese beiden Wissenschaften betrifft, so sollte man meinen, daß kaum mehr eine Streitfrage über ihr wahres Verhältniß aufgeworfen werden könne. Beide bedürfen, wenn Christus das Licht der Welt, der Weg, die Wahrheit und das Leben, der Träger und Vollender der Menschengeschichte, der Wiederhersteller der von Gott gegründeten und von Menschen gestörten Ordnung, der Wiederbringer des Heils ist, — dieses Lichtes und dieser Gnade von Oben. Die Philosophie bedarf dessen, um die Wahrheit der Schöpfung erkennen und in und aus Gott begreifen zu können; und die Theologie nicht weniger; sie bedarf aber zugleich auch des Lichtes der Vernunft, bedarf also der Philo-

sophie, um die Wahrheit der Offenbarung erkennen und gegen Irrthum und Lüge vertheidigen zu können; während umgekehrt auch wieder der Philosophie die von der theologischen Wissenschaft im Laufe der Geschichte gewonnene Verständigung über das Offenbarungsfactum zu gut kommt. Es kann daher keinem Zweifel unterliegen, daß beide Wissenschaften, wie gemeinsam auf die Wahrheit und Gnade in Jesu Christo, so auch beide auf einander angewiesen sind; und wechselseitig (und nicht einseitig) einander fördern und dienen sollen. Vgl. Vorsch. I. S. 345 f. Lydia 1852. Seite 375.

Cl. irrt daher, wenn er meint: „Vollends kann die Philosophie, wenn sie bei Erörterung der Glaubenswahrheiten, namentlich der geheimnißvollen, zur Anwendung kommt, nur eine dienende Rolle spielen, oder, wie man sich auszudrücken pflegt, die Magd der Theologie sein; denn der Glaube selbst, auf welchem sich die Theologie, als Wissenschaft, auferbaut, zieht seine ganze Stärke und Gewißheit aus der Thatsache der göttlichen Offenbarung in der Geschichte, und nur die sorgfältige Erforschung dieser Thatsache, welche die glänzendsten und sichersten Beweise für die menschliche Vernunft enthält, ist der Philosophie überlassen.“ (S. 22.)

Die Philosophie würde dann eine nur dienende Rolle gegenüber den auf Erkenntniß Anspruch machenden Glaubenswahrheiten (mögen dieselben nun für Mysterien gehalten werden oder nicht) spielen; sie würde dann nur die Magd der Theologie sein; wenn sie nur das Brod der Theologie äße, wenn sie nur von dem Manna, das ihr im Offenbarungsglauben gespendet wird, lebte; wenn sie nicht vielmehr auch ein ihr gehöriges Ackerfeld als natür-

liches Erbstück besäße, das ihr nicht blos Unkraut und Steine tragen muß, sondern auch guten Weizen hervorbringen kann, wenn sie es mit Fleiß und Ausdauer bebaut. Und wer hätte nicht von dem natürlichen Pfunde gehört, welches der Schöpfer bei unserer irdischen Conception als Mitgift uns in die Wiege gelegt hat, und in Betreff dessen er Wucherzinsen von uns erwartet!*) Es ist dies unsere Vernunft (die auch „eine Thatsache der göttlichen Offenbarung" ist, weil der creatürliche Geist eine solche Thatsache ist), welche, von dem ihrigen nehmend, ihren Beitrag liefern kann und soll und muß, wenn eine gründliche und zweifellose Erkenntniß der Thatsachen der göttlichen Offenbarung, wenn die Theologie als Wissenschaft zu Stande kommen soll. Nun kann doch nicht bloße Magd sein, wer nicht von dem bloßen Brode seiner Herrin lebt, sondern in dem Dienste derselben sein eigenes Brod ißt, und auch dieses sein eigenes Brod auf den Tisch der Herrin, der Theologie niederlegt, die ohne dieses Brod nicht leben kann.

„Der Glaube (sagt Cl.) zieht seine Stärke**) aus der Thatsache der göttlichen Offenbarung." Warum vergißt er zu fragen: woraus das Wissen seine Stärke ziehe? Zieht es dieselbe auch

*) „Alles, was Idee ist und von der Idee stammt, gehört zu dem angestammten Pfunde, worüber Jedem, dem es zugefallen, eine strenge Rechnung vom Hausvater abgefordert werden wird." Janus I. S. 278.

**) Er fügt hinzu: „und seine Gewißheit." Das sagt Clemens, der Philosoph?! Er weiß nicht, was Wissen und Gewißheit ist?! Ja freilich! Das me esse scio des Augustinus gilt nicht, weil es an das cogito ergo sum des Cartesius erinnert.

nur aus jener Thatsache? Nicht auch und zunächst aus der Thatsache des Selbstbewußtseins, und aus der Erkenntniß dieser Thatsache?

Ueberdies — wer zu viel beweist, beweist nichts (qui nimium probat, nihil probat). Wenn nämlich, wie Cl. sagt, die Philosophie deshalb die Magd der Theologie ist, weil der Glaube seine Stärke aus der Thatsache der göttlichen Offenbarung in der Geschichte zieht; so würde folgen: daß die Philosophie die Magd einer jeden Wissenschaft, z. B. der Naturwissenschaften, der Profangeschichte sei, weil auch hier der Glaube seine Stärke aus der Thatsache des in Natur und Geschichte Gegebenen zieht. Es muß der Blick des Philosophen im Thatsächlichen, im gegebenen Objecte verloren und erstarrt sein, um übersehen zu können, daß kein Glauben und Wissen ohne die Mitthat des Subjectes möglich sei.

Ja! es kann die Philosophie nicht bloße Magd, weder der theologischen, noch einer anderen Wissenschaft sein, weil jene, welche Hilfe ihr auch von Außen und von Oben kommen mag, doch immer auf dem eigenen subjectiven Glaubens- und Wissensgrunde, auf der Thatsache des selbstbewußten Geistes sich auferbaut. Als Herrin dient sie, und dient freiwillig, nicht als Magd oder der Geist wäre selbstlos.

„Philosophie und Theologie treiben also beide Speculation, und jede auf einer Grundlage von Thatsachen, die jede von beiden als eine gegebene vorfindet, und deshalb nicht erst zu construiren (erzeugen) braucht, wenn sie auch die Momente des Gegebenen als eines solchen zu constatiren bemüssigt sein sollte. Und dort wie hier sind es Thatsachen, deren letzte Causalität Gott selber ist, und die zu ihrem Inhalte den Menschen haben, da in diesem die

Schöpfung culminirt und die Erlösung als neue Schöpfung auf dem Boden der alten mit dem zweiten Adam beginnt ..... Und wie der Mensch (dort wie hier) zuerst verstanden, so wird alles Andere auf beiden Seiten gewürdigt. Und daraus erklärt sich zugleich: wie die größten Denker innerhalb der Kirche es nicht unter ihrer Würde erachteten, die Anthropologie des heidnischen Alterthums für die Lösung ihrer Aufgabe zu Rathe zu ziehen ....."
Lydia 1852. S. 378 f.

Zieht auch eine Herrin ihre Magd, die „nur eine dienende Rolle spielen" kann, zu Rathe? Kann bloße Magd sein, die von ihrer Herrin selber als Herrin in ihrem Gebiete und als Inhaberin eines Schatzes (von Wahrheiten) verehrt wird, aus welchem jene nimmt, um sich selber zu bereichern und fortzuhelfen?

Es handelt sich also, wenn das Problem der Verhältnißbestimmung zwischen Glauben und Wissen scharf gefaßt wird, zunächst gar nicht um zwei Wissenschaften, die theologische und philosophische, sondern um zwei Auctoritäten, um die Glaubens- und Wissens-Auctorität; oder da jene die Auctorität der Kirche, diese die Auctorität der Vernunft ist, um das Verhältniß der Vernunfterkenntniß zur Glaubensauctorität, respective der Schule *) zum kirchlichen Lehramte. Ist dieses Verhältniß

*) Die Theologie, als Wissenschaft, gehört der Schule an und nicht dem kirchlichen Lehramte, so daß obige Bestimmung zugleich das Verhältniß der Theologie und ihrer wissenschaftlichen Schulauctorität zur Kirche und deren Glaubensauctorität feststellt; woraus klar hervorgeht: daß das Verhältniß der Theologie zur Philosophie nicht identisch ist mit dem Verhältnisse des Glaubens zum Wissen.

erkannt und wird es in der Wissenschaft geachtet, dann mag und soll die Theologie die Philosophie in ihren Dienst nehmen; letztere wird derselben willig und freudig Dienste leisten; denn wem sollte sie lieber dienen wollen, als Demjenigen, der auch sie von den Banden des Irrthums zu befreien gekommen ist! Aber es spricht umgekehrt die Philosophie auch die Dienste der Theologie an, weil sie der Wahrheiten der letzteren für ihren Fortschritt in der Erkenntniß bedarf.

Wir haben also jetzt die Frage zu beantworten:

Wie verhält sich die Offenbarung zur Vernunft, der übernatürliche Glaube zum natürlichen Wissen?

Die Antwort G.'s lautet: Es verhalten sich beide zu einander, wie zwei Auctoritäten, wie absolute Auctorität zu nicht-absoluter Auctorität, d. i. wie die Auctorität Gottes zur Auctorität des vernünftigen Denkgeistes; nicht aber verhalten sie sich zu einander, wie Auctorität zur Vernunft, als wäre diese keine Auctorität.

Diese kurze Antwort bedarf aber der Erklärung und Begründung, die ich zunächst mit den eigenen Worten Günther's geben will.

1. Die Auctorität des Denkgeistes oder der Vernunft.

Ich führe von den zahllosen hierauf bezüglichen Stellen aus G.'s Schriften nur einige an.

Janusk. S. 336 f.: „Alle Auctorität ist einerseits ein Zeugniß, eine Thatsache, welche andererseits ein von sich Zeugendes, sich in dieser Bezeugung Offenbarendes, voraussetzt, welches zugleich

das Princip, die Wurzel jener Offenbarung, aber auch die Grundlage meines Glaubens ist, als meines Wahrhaltens des unsichtbaren Grundes in jener sinnfälligen Erscheinung und Offenbarung (denn diese wird wahr-genommen, nicht wahr-gehalten, d. h. nicht geglaubt). Ist jenes Princip nun nicht ein Absolutes, so kann ihm auch nicht absolutes Vertrauen von Seite des Wahrnehmenden und Wahrhaltenden, so wie diesem Wahrhalten keine absolute Gewißheit zu Theil werden.

„Alle Substanz ist als Gedanke Gottes (vor und nach seiner Uebersetzung ins Sein) etwas Absolutes im Absoluten *). Wird jener zwar nun durch Schöpfung realisirt, so verliert er dadurch nichts von seiner Absolutheil. Tritt nun diese Substanz in die Selbstbezeugung oder Selbstoffenbarung; so verdient dieses Zeugniß Glauben, und der Glaube hat Gewißheit, so lange jene Selbstbezeugung die Idee Gottes ausprägt, ein Umstand, der bei freien Substanzen, außer dem unwillkürlichen normalen Eintritte der Selbstbezeugung im Selbstbewußtsein, nicht nothwendig eintreten muß, weil der freie Geist auch gegen seine Natur und die Absicht Gottes zeugen, d. h. lügen kann; und daher auch die Ungewißheit bei gewissen Zeugnissen als Selbstbezeugungen, die gewöhnlich dem menschlichen

*) Was dies sagen wolle, hören wir ebendas. S. 261 f.: „Jeder Gedanke des Absoluten aber ist ewig, und insofern etwas Absolutes, ist ein Moment in der Selbstbezeugung desselben vor sich selber; folglich auch der Gedanke jener **Negation**, der bei all seiner Passibilität doch mit den affirmativen Momenten des göttlichen Lebens zusammenfallen muß.“

oder sogenannt historischen Glauben im Unterschiede vom göttlichen zugetheilt wird . . . . ."

Vorschule I. S. 391 ff.: „Daß dem menschlichen Geiste, selbst wenn er als Creatur aufgefaßt wird, doch eine Auctorität und mit dieser die entsprechende Autonomie zukomme; wer könnte das noch heut zu Tage mit Ernst in Abrede stellen wollen — nach den himmelschreienden Thatsachen in der Geschichte des theoretischen und praktischen Lebens europäischer Menschheit: daß der menschliche Geist gerne nach der Auctorität und Autonomie der Gottheit greift, wenn ihm die seinige streitig gemacht wird, die er, als Coefficient des Weltganzen, von Gottes Gnaden unveräußerlich in sich trägt. Dann spricht er allerdings in unerhörter Demuth von der menschlichen Ichheit als einer Nichtigkeit, und von der Gottheit als dem einzigen Etwas; aber auf wie lange? . . . ." Vergl. S. 348. Janus k. S. 356 ff., aus welcher letzteren Stelle ich nur die Worte hersetze: „Der Begriff von der Auctorität fällt zusammen mit dem Begriffe (oder der Idee) der Erscheinung des Seins mit der Offenbarung des Unsichtbaren, der Selbstbezeugung oder Selbstbekräftigung jedes Wesens, als eines solchen." Vergl. Eur. u. Her. S. 294 ff., Vorsch. I. S. 394 ff.

Lydia 1852, S. 376 ff.: „Warum kann und darf die Philosophie auf die Auctorität der sogenannten Vernunft (bei aller Irrthumsfähigkeit derselben) so wenig verzichten, als die Kirche auf die unfehlbare Auctorität des heiligen Geistes? Der nächste Grund liegt in der Qualität der geistigen Substanz, in der Freiheit des Geistes, die er nicht blos in der Sphäre des practischen Be-

kenntnisses, sondern auch in der theoretischen Erkenntniß bethätigt: auf die er also nicht verzichten kann ohne Widerspruch mit dem Willen Gottes, wie sich dieser in der Erschaffung des Menschen ausgesprochen hat. Die Auctorität aber des schöpferischen Logos ist dieselbe wie die des heiligen Geistes, der in der Leitung der intelligenten Interessen der Kirche seine Stelle vertritt, und daher sein Paraclet genannt wird. Der letzte Grund fällt also dort wie hier in den dreieinigen Gott hinein ...."

Eur. u. Her. S. 334: „Im Begriffe als solchem, sowohl in antiker wie in moderner Bedeutung, liegt kein Heil für die Selbstständigkeit des Geistes. In ihm gilt jedesmal nur das göttliche Genus, welches die Persönlichkeit des einzelnen Geistes zur Individualität herabsetzt, die als solche aber nichts zählt, weil nur die unendliche Reihe derselben zählt unter dem doppelten Nenner der Subjectivität und Objectivität, in welche das absolute Eine für immer eingegangen, und so nur als Ueberall und Nirgends seine Existenz zu fristen vermag.

„Den unerschütterlichen Schutz für sein ewiges Recht findet der Geist allein in jener Wissenschaft, die ihm in seiner Einzelheit ... als Substanz und Causalität an und für sich das Wort spricht. Denn nur als diese ist er zugleich eine Auctorität durch Gottes Gnade, jeder andern gegenüber. Das Wort der Wissenschaft aber kann mit dem Worte Gottes in einer Harmonie stehen, in welcher jedes dem andern Zeugniß gibt ....." Vergl. S. 526 f. Peregr. S. 163, 236 ff. Janusk. S. 314, 253, 259, 291 f., 332 f. Thom. a scrup. S. 43 ff., 60. L. Symb. S. 381, Eur. u. Her. S. 325 f. Lyd. 1850, S. 114 ff. Eur. u. Her.

S. 273 f. S. 11. Peregr. S. 290 ff. 378, 546 f. Janusk. S. 22 ff., 261. L. Symbol. 294 ff. Thomas a scrup. S. 316. Süd- und Nordl. S. 151 f. Vorsch. II. (1. Aufl.) S. 356 f.

Nur Eine Stelle möge noch hier Platz finden:

„Alle Selbstständigkeit (des Geistes) wäre freilich eine grobe Lüge, wenn ihr kein Selbst zu Grunde läge, wenn der Geist kein Selbst wäre. Sich aber als das finden, als welches man zuvor gesetzt sein muß, heißt nur wahrnehmen — sich als Wahres so hinnehmen, wie man sich selber gegeben ist. Stolz aber nennt das Christenthum nur jene Ruhmredigkeit, die sich da geberdet, als sei das Gefundene ein Erfundenes und kein Gegebenes oder Empfangenes. Auch wäre der praktische Egoismus allerdings ein Unmögliches, ohne theoretisches Ego, ohne den Ichgedanken — dieser aber kann sehr leicht und soll ohne jenen bestehen." Eur. u. Her. S. 229 f.

Da die Einsicht in die Auctorität und Autonomie des Denkgeistes zum Verständnisse des Günther'schen Systems von großer Wichtigkeit ist, so kann ich nicht umhin, das in den angezogenen Stellen Enthaltene in organischem Zusammenhange darzulegen.

Im Ichgedanken findet sich der Geist als Auctorität, weil als auctor sui. Er findet sich als auctor sui, das heißt nicht: er findet sich als Urheber seines Seins (solches ist Niemand), sondern der Bestimmtheit seines Seins, oder seines Daseins. Was geistig da ist (Wissen und Gewissen und Freithätigkeit; Selbstbewußtsein und freie Persönlichkeit), das ist vom geistigen Sein selber gesetzt (wenn auch unter Mitwirkung des auf ihn Einwirken-

den). Dadurch offenbart dasselbe sich als selbstiges Princip seines Lebens, als Lebensprincip an und für sich. Und nicht nur ist jenes von ihm gesetzt, es ist auch für ihn gesetzt, d. h. er findet sich als auctor sui oder als Auctorität für sich. Seine Offenbarung ist Selbstoffenbarung, sein Zeugniß Selbstzeugniß, seine Bethätigung Selbstbethätigung, die Behauptung in seiner Qualität Selbstbehauptung, seine Krafterweisungen sind Selbstbekräftigungen; sein Bewußtsein eben darum Selbstbewußtsein. Ueberall zwar, wo eine Ur-Sache (res primaria) zum Verursachenden (causa) wird, ist Auctorität; aber nur da, wo die Offenbarung eine solche ist, daß es auch zum Wissen um das Princip jener kommt, ist die Auctorität eine freie.

Die Auctorität hat also zu ihrer Voraussetzung das Sein an und für sich; so daß es so viele und verschiedene Auctoritäten gibt, als es verschiedenes Sein gibt, das sich in seine Daseins-sphäre entfaltet, oder als es qualitativ verschiedene Lebensprincipien gibt. Die verschiedenen Auctoritäten verhalten sich in der Tiefe zu einander wie verschiedene Lebensprincipien. Die Natur st nicht weniger Auctorität in ihrer Sphäre, als der Geist in der einigen; und der Mensch ist eine Auctorität, weil er eine von jenen beiden verschiedene Idee in seiner Geschichte zur Offenbarung bringt. Und alle drei sind (als die Factoren des Universums) so gewiß Auctoritäten, als Gott Auctorität ist; denn auch dieser ist es als auctor sui, Princip seiner (immanenten und transcendenten) Offenbarung. Die Beschaffenheit aber der verschiedenen Auctotäten hängt von der Qualität der Lebensprincipien ab. Darum ist nur Gott absolute Auctorität; und darum gründet die Auc-

torität der Creatur in der Schöpfung, als der primitiven Offenbarung des persönlichen Gottes. Alle creatürliche Auctorität ist eine Auctorität von Gottes Gnaden; Gottes Wille ist es, daß sie zur Geltung komme.

Soll es aber zur freien Geltendmachung derselben kommen, so muß das betreffende Princip es zur Freiheit des Selbstbewußtseins und der Persönlichkeit bringen. Während daher die Auctorität des Geistes und der Natur das Gemeinsame haben, daß dort wie hier geschaffenes Sein von seiner Beschaffenheit im Leben Zeugniß ablegt, ist nur der Geist eine freie Auctorität. Eben darum kann er aber auch, was nicht in seiner eigenen Auctorität begründet ist, als solches erkennen, oder die andern Auctoritäten, welche sich in seinem Leben geltend machen, auffinden, und das Verhältniß aller Auctoritäten zu einander, und ihre Rangordnung im Leben der Menschheit feststellen.

Was insbesondere die Auctorität des Denkgeistes oder die s. g. Vernunftauctorität betrifft; so ist sie, wie aus dem Gesagten einleuchtet, zunächst begründet in der Freiheit (als Qualität) der geistigen Substanz, die sich nicht blos im praktischen Bekenntniß, sondern auch in der theoretischen Erkenntniß bethätigt; schließlich aber in der Idee Gottes vom Geiste und in der Realisirung dieser Idee, oder im dreieinigen Gott und im schöpferischen Logos.

Wer sieht ferner nicht, daß diese Auctorität von der Autonomie der Vernunft unzertrennlich ist? Sein eigenes, nicht ein fremdes Gesetz bringt der Geist in seinem Erkenntnißleben zur Offenbarung; und dieses Gesetz kann er auffinden und kann es in

Grundsätze des Erkennens umwandeln, wodurch er sich als ... Autonom bethätigt. Die Besitzergreifung dieses Gesetzes und ... Auctorität aber fällt zusammen mit dem Wissen um sich als ... einen Schöpfungsact gesetzten Seins. Und daher wird uns ... Schöpfer uns zur Rechenschaft ziehen wegen unseres freien Ver... gebrauchs. Es ist eine religiöse Pflicht, mit Freiheit den ... Gebrauch von der Auctorität unserer Denkgesetzlichkeit zu machen.

Diese Wissensfreiheit, diese vernünftige Auctorität dem ... absprechen, was würde das also heißen?

Es würde heißen: ihm seine Creatürlichkeit absprechen, ... zu einem bloßen Momente in der Lebensoffenbarung (Selbster... gung) eines anderen Princips (sei's der Natur, sei's Gottes) ... chen, ihn also durch Emanation oder durch bloße Formation ge... werden lassen. Von der Idee der Creatur ist die Idee der Auc... tät, von der Idee der freien Creatur die der freien Auctorität ... zertrennlich.

Es würde heißen: ihm die selbsteigene Substanz ... sprechen, um ihn an einer anderen Substanzialität nur theilneh... zu lassen. Von der Idee der principiellen Substanz ist die I... der Auctorität für deren Lebensbezeugungen unzertrennlich.

Es würde heißen: die Selbstständigkeit des Geistes negir... und die Kategorie der bloßen Individualität auf ihn anwend... Denn von der Idee des selbstständigen Wesens ist die Idee der Au... torität unzertrennlich.

Es würde heißen: die Freiheit des Geistes negiren. Un... damit wäre die Verdienstlichkeit des Glaubens (und des Lebens au... dem Glauben) aufgehoben; und Schuld und Sünde existirten nicht

mehr. Von der Idee des Princips freier Bethätigung ist die Idee der freien Auctorität unzertrennlich.

Es würde heißen: den Ichgedanken als Causalitätsgedanken negiren, wovon die Hume'sche Leugnung des Causalitätsgesetzes, als vernünftigen Denkgesetzes, die nothwendige Folge wäre. Damit wäre aber auch alle eigentliche Vernunfterkenntniß aufgehoben. Von der Idee der an und für sich seienden Causalität ist die Idee der Auctorität unzertrennlich.

Es würde also schließlich nicht weniger heißen, als: dem Geiste die Realität des Selbstbewußtseins absprechen, indem dasselbe als ein blos formaler Gedanke genommen würde. Die Folge davon wäre: der Tod des Wissens (als principieller Erkenntniß), der Tod der Wissenschaft.

Und sofort würde der Skepticismus sich auf den erledigten Thron der Vernunftauctorität setzen. Denn diese Auctorität fällt mit der Gewißheit unseres Erkennens zusammen, weshalb Negation jener mit Affirmation der Ungewißheit dieser identisch ist. Die Gewißheit nämlich liegt in der Unzertrennlichkeit des Seins und Denkens im Sichdenken, in dem Ich- als Seinsgedanken. Wo das Denkende zugleich das Seiende, weil das Subject als causales Realprincip, und das Seiende zugleich das Denkende, weil die Momente der Objectivität auf sich Beziehende ist, und wo auch das Ansichsein für das Fürsichsein im Subject und Object vorausgesetzt wird, — da ist Gewißheit. Da nun die Auctorität in dem causalen und substanzialen Fürsichsein mit der Voraussetzung des Ansichseins gegründet ist; so ist Negation der Auctorität des Denk-

geistes zugleich Negation der Gewißheit seines Wissens — Skepticismus als System.

Ja! die Auctorität ist so unzertrennlich vom Denkgeiste, daß derselbe, wenn jene ihm in ihrer Wahrheit abhanden kommt, nicht anders kann, als: nach einer andern Auctorität, als der seinigen, und wäre es selbst die der Gottheit zu greifen.

Auctorität ist aber nicht mit Infallibilität zu verwechseln Absolut untrüglich sind nur diejenigen Selbstbezeugungen der geistigen Substanz, welche sich ganz unwillkürlich einstellen (wie z. B. die Thatsache des Selbst- und Gottesbewußtseins), weil in ihnen die Momente der Idee Gottes vom Menschen ungetrübt zur Offenbarung kommen müssen. In dem freien Streben nach Selbsterkenntniß aber, nach Erhebung der vernünftigen Denkformen und Gesetze, und in der Anwendung derselben auf die Objecte des Wissens — ist der Irrthum möglich, aber auch verbesserlich. Beim Menschen kommt (aus früher angeführten Gründen) der Irrthum noch leichter zum Vorschein, als beim reinen Geiste; errare humanum est.

Nun begegnen sich ferner im Leben des Menschen sämmtliche Auctoritäten, die absolute und die creatürlichen; und da kann denn die eigene Vernunftauctorität in Collision mit den andern Auctoritäten kommen. In solchen Fällen ist es an uns, in Besinnung auf unsere Irrthumsfähigkeit den Vernunftstolz fern zu halten, und jeden Fingerzeig zur Correctur unserer Irrthümer sorgfältig zu beachten. Seien aber dieser Collisionen noch so viele und noch so große, durch keine derselben kann die Vernunft ihre Auctorität selber als solche verlieren.

Auch die Scholastik hat die Vernunft als Auctorität anerkannt, indem sie verlangte: daß der Offenbarungsglaube den Vernunftwahrheiten nicht widersprechen dürfe. Warum sie aber sich genöthigt sah, jene Auctorität auf das Negative der Widerspruchslosigkeit zu beschränken, habe ich im vorhergehenden Briefe hervorgehoben.

Und wenn Augustinus das Verhältniß zwischen Glauben und Wissen als ein Verhältniß der Auctorität zur Vernunft bezeichnet; so spricht er doch auch der Vernunft Auctorität zu, indem er den Glauben an die göttliche Offenbarung durch das Vertrauen zu der höchsten Vernunft, und zwar in Folge des Vertrauens, das wir vor Allem zur Vernunft in unserem Geiste haben, zu Stande kommen läßt. Credere non possemus nisi rationales animas haberemus. Neque auctoritatem ratio, penitus deserit, cum consideratur: cui sit credendum Epist. 120. Vergl. Eur. u. Her. S. 379 ff. Dieses Auctoritative der Vernunft spricht Augustinus nicht weniger aus, wenn er auf die, vom Ich- als Seinsgedanken (qui se scit, se esse scit; non autem scitur, cuius substantia ignoratur) bezeugte Dieselbigkeit der Vernunft hinweist: nec magis heri fuit ista ratio vera quam hodie, nec magis cras aut post unum annum erit vera, nec si omnis iste mundus concidat, poterit ista ratio non esse ... et ego ... ratio sum. De ord. II. 19. Vergl. 18.

2. Die Auctorität der Kirche.

Eine Fundgrube für dieses Thema ist vor Allem der „letzte Symboliker", S. 291 f.: „Der Geist Gottes (als dritte Per-

son in der Einen Gottheit) ist, als Verdienst Christi, eben so a[illegible] lut untrennbar von der Kirche, als Institution Christi zur Fortse[illegible] seines Verdienstes an ein fortzusetzendes Geschlecht, wie dieselbe[illegible] von der erlösten Menschheit nicht zu trennen ist, die eben eine [illegible] löste und unerlösbare sein müßte, wenn jene Untrennbarkeit [illegible] werden dürfte . . ."

S. 322 ff.: „Die Infallibilität des Episcopats ist [illegible] neswegs eines und dasselbe mit dem absoluten Bewußt[illegible] desselben von der Wahrheit im Katholicismus, als einer [illegible] Thatsache der Weltgeschichte. Die zeitweiligen Träger des Epis[illegible] pats sind Menschen und Söhne Adams, wie alle andern, deren [illegible] ner sich einbilden darf: irgend einer Wahrheit auf absolute [illegible] bewußt zu sein, da solch eine Weise nur dem absoluten Wesen [illegible] zukommen kann. Mithin haben auch sie das Schicksal und [illegible] Aufgabe: in das positive Christenthum immer mehr und [illegible] einzudringen, das Wesen jenes für das theoretische Bedürfniß [illegible] Geistes immer tiefer und allseitiger zu erfassen.

„Wer aber den Episcopat in diesem Streben zum Maximum d. h. in der Würdigung und Ergründung des Gegebenen so [illegible] und schützt, daß der Irrthum nicht zum Gesammtglau[illegible] ben oder zum Lehrbegriffe des Episcopats werd[illegible] dieses Geschäft hat ein absolutes Wesen, der heilige Geist der Paraclet des Welterlösers, übernommen; dessen Auctori[illegible] tät also nie zu identisiren ist mit der Auctorität der forschenden Geister, als Repräsentanten des Episcopats.

„Unfehlbare Auctorität und fehlbare Entwickelung (des christlichen Bewußtseins im Episcopate) heben sich also gar nicht, wie Du sagst, wechselseitig auf, und zwar deshalb nicht: einmal, weil eine unvollendete Entwickelung noch keine falsche zu nennen ist; dann aber, weil dieses Deficit nicht auch jener Persönlichkeit zukömmt, der die unfehlbare Auctorität auf absolute Weise zukömmt, nämlich dem h. Geiste. Der Episcopat hat also allerdings das Recht: das christliche Dogma infallibel zu interpretiren, eben weil er jenes Recht nur in seiner untergeordneten Stellung zum Geiste Gottes in Anspruch nimmt.

„Der Episcopat ist daher auch als Träger der Tradition stets im Besitze eines expliciten Bewußtseins, und zwar deshalb schon, weil er im Besitze der Bibel ist, die ein doppeltes Element enthält, nämlich die Zeugenschaft und das Verständniß über das Bezeugte. Und wenn auch das explicite Bewußtsein nicht vor der Zeit das Maximum oder das Ultimat im Verständigungsprocesse der Menschheit sein kann; so hört deshalb der Episcopot noch keineswegs auf, der infallibele Träger der Tradition zu sein, so daß die Katholiken mit einemmale an nichts Anderes mehr sich halten könnten, als an die Bibel und ihren Inhalt ....." Vergl. S. 376.

S. 378 f.: „Wodurch wird dem Episcopat die Sicherheit? Die Antwort kann nur sein: Durch den heiligen Geist. Da aber alles Göttliche wesentlich verschieden ist vom Creatürlichen jeder Art, und in sofern dieses zu jenem (und vice versa) ein Aeußerliches ist, so kömmt dem Episcopat die Sicherheit doch auch von Außen her, was aber vom deutschen Kritiker verneint

wurde. Oder sollte vielleicht der Umstand etwas an der ganzen Sache ändern: daß dem Episcopate die Sicherheit vom göttlichen Geiste nur durch des Letzteren unmittelbare Leitung zu Theil wird? Unmittelbar ist allerdings der Wechseleinfluß zwischen wesentlich verschiedenen Substanzen zu nennen. Allein der Einfluß besteht hier in der Leitung subjectiver Bestrebungen der einzelnen Glieder des Episcopats, und zwar in der Bestimmung der Identität (oder in Erhebung des Wahren in einer neuen Meinung). Und in sofern, als jene Leitung die subjective Thätigkeit zu ihrer Voraussetzung hat, dürfte sie auch eine mittelbare (weil durch letztere vermittelt) zu nennen sein.

„Ferner: Wodurch offenbart sich für den Episcopat die Sicherheit (in der Bestimmung der Identität) mittelst Leitung des göttlichen Geistes? Etwa durch die vollständige Harmonie aller Glieder in den Resultaten ihrer Forschungen und Bestimmungen über eine und dieselbe Sache; oder wenigstens durch die Majorität der Stimmen (wenn nicht vielleicht gerade umgekehrt durch die Minorität derselben)?

„Allein — alle diese Antworten würden das Centralorgan des Episcopats, wenn nicht ganz überflüssig machen, so doch nur zum Träger und Repräsentanten der executiven und administrativen Gewalt des Episcopats herabsetzen. Mit dieser Bestimmung aber dürften im neunzehnten Säculum die Katholiken noch weniger zufrieden sein, als im vierzehnten und fünfzehnten Säculum zur Zeit des großen Schisma, wo man in dem Satze: „das Concil sei über dem Papste“ und in seiner allgemeinen Anerkennung das einzige Rettungsmittel, das Universalmedica-

ment für das Grundgebrechen der Zeit ausgesprochen zu haben glaubte.

„Kömmt aber dem Papste eine höhere Stellung im Episcopate und in der Leitung seiner theoretischen Interessen zu; so sind Harmonie und Pluralität der Stimmen Zufälligkeiten, und die Glieder der lehrenden Kirche (in und außer dem Episcopate), wie die der hörenden sind im Abgange einer totalen Harmonie nur an jene Section im Episcopate gewiesen, welcher der zeitweilige Träger des Primats wirklich beigetreten ist.

„Kurz: Sicherheit für die Erkenntniß im Streite der Meinungen innerhalb des Episcopats wäre nur dort, wo der Papst jedesmal stünde." . . . Vergl. S. 380.

S. 287 ff.: „Deine Antwort auf die Frage: Wie verhält sich die formelle Tradition zur Schrift? lautet: Tradition verhält sich zur Schrift, wie das Bewußtsein der Kirche zur Verkörperung desselben, d. h. jene wie diese haben einerlei Inhalt, nur besitzt die Schrift den Inhalt der Tradition in einer andern (d. h. fixirten) Form. Daraus ziehst Du endlich den Schluß: ist Schrift das erste Glied in der Tradition, so ist sie auch Norm und Basis des christlichen Bewußtseins.

„Allein — mein lieber Zwilling! Du hast hier . . . handgreiflich zu viel, folglich für die Hauptsache zu wenig bewiesen. Wenn die Schrift das erste Glied ist in der Tradition (aber wohlgemerkt nur in der geschriebenen), so bleibt sie allerdings auch eine Basis, aber doch nur (subintelligitur) für die geschriebene (d. h. in äußerlichen Zeugnissen vorliegende) objectivirte Tradition; keines-

wegs aber kann sie Basis und Norm (d. h. Wurzel) sein von dem, dem sie selber als sichtbare Erscheinung ihr Dasein verdankt. Das ist so gewiß und sicher, als die Schrift das christliche Bewußtsein so wenig in den ersten Augen- und Ohrenzeugen als in ihren Nachfolgern quiescirt hat.

„Und wenn die Schrift auch das christliche Bewußtsein als Zeugenschaft in jenen unmittelbaren Zeugen (wie solches ohnehin der Fall war nach ihrem Hintritte im Martertode) in Quiescentenstand versetzt hätte; so muß doch von jener Zeugenschaft nothwendig die Verständignng über das Bezeugte unterschieden werden, welche ebenfalls in derselben Schrift, und zwar als ein Hauptelement derselben, niedergelegt ist, und zwar keineswegs als Monotonie, sondern als Harmonie bei aller Gegensätzlichkeit (ohne Widerspruch) in der Auffassungs- nnd Behandlungsweise von Seite der Zeugen und Boten des Heils; Differenzen, die ihren tiefern Grund in der Individualität und eigenthümlichen Geistesrichtung jedes Einzelnen unter ihnen haben. Auf diese Weise kam der Lieblingsjünger Johannes eben so zur Ehre, der Vater der christlichen Contemplation und der spätern Mystik, wie Paulus, der Vater der christlichen Speculation und der späteren Scholastik (der systematischen Religionsphilosophie des Mittelalters) in der Kirche genannt zu werden.

„Bleibt aber die Schrift blos das erste Glied in einer objectivformellen Tradition, und hiemit auch nur für diese die Norm; so stellt sich nun erst die Frage recht in den Vordergrund: was Basis und Norm sei in der subjectivformellen Tradition, als eines lebendigen Glaubenswortes oder des sogenannten christlichen Bewußt-

seins in der gläubigen Gemeinde? Mit andern Worten: was sind die Elemente des kirchlichen Bewußtseins vor aller Fixirung?

„Und hierauf wird der Katholik antworten: Jene Elemente sind abermal theils subjective, theils objective, die zu einander wieder im Abhängigkeitsverhältnisse stehen. So gehört die Zeugenschaft und das Verständniß der unmittelbaren Zeugen über das bezeugte Object (die ganze Persönlichkeit Christi) zu den subjectiven Elementen des christlichen Bewußtseins in der Kirche; so wie anderseits der heil. Geist, als Paraclet Christi und als Verdienst für die gläubige Menschheit, das objective Element desselben Bewußtseins in der Kirche ist, in welcher jene beiden Elemente eben so für ihren Fortbestand und ihre Fortbildung neben einander, wie zu gleichem Zwecke die subjectiven in ihrem creatürlichen Charakter unter dem objectiven Elemente, in seiner ausschließlich absoluten Qualität, zu stehen kommen.

„Du wirst daraus sehen, daß Du mit Unrecht in einer allseitigen Erörterung über Tradition, den Inspirationsbegriff hast fallen lassen" ....

S. 332 ff.: „Die bloße Reihe der subjectiven Versuche, den historischen Christus, das Mysterium der Incarnation, in die Gewalt des Geistes zu bekommen, kann ... unmöglich über die documentirte Tradition und über den legitimirten Episcopat gestellt werden; ohne zugleich dem rein subjectiven Irrthume dieselbe Ehre wie der subjectiv erhobenen objectiven Wahrheit zu erweisen, hiemit aber auch demselben Irrthume das Recht einzuräumen: sich, dem Episcopate gegenüber (das er für sich im Irrthume erblicken muß), ebenfalls als Vertreter objectiver Wahrheit (versteht sich: un-

ter der Voraussetzung, daß der Lehrkörper im Episcopate auf kein höheres leitendes Element angewiesen sein sollte, als auf sich selber und sein Bewußtsein) zu constituiren und in dieser Stellung zu behaupten“....

Eur. und Her. S. 378: „Die katholische Kirche hält zwischen dem göttlichen (heiligen) Geiste und dem menschlichen Geiste einen wesentlichen Unterschied fest, und will diesen einen creatürlichen, jenen den absoluten Geist genannt wissen. Diese Unterscheidung aber negirt offenbar die Wesensgleichheit zwischen der allgemeinen göttlichen und der individuellen Vernunft des Menschen, an welcher die evangelische Kirche im Glauben und Wissen festhält“....

Süd- und Nordl. S. 261—65: „Ueber die Glieder der lehrenden Kirche ist wie über die Apostel der Geist Gottes, als Erbtheil des Geschlechts durch das Verdienst ihres zweiten Adam ausgegossen, wenn er auch die Bischöfe nicht in Augenzeugen umzuschaffen vermag. Und wenn er dieses Letztere nicht zu prästiren im Stande ist, weil er sein göttliches Augenzeugniß nicht für ein Zeugniß creatürlicher Augen ausgeben kann; so kann er dagegen etwas Gleichwichtiges für die späteren Zeiten. Ich sage nicht umsonst: etwas Gleichwichtiges; denn dazu bedurften die Apostel des heiligen Geistes eben nicht, um zu bezeugen, was sie mit eigenen Augen und Ohren vernommen, so lang sie nur an Geist und Leib gesunde Menschen blieben, — wiewohl der Einfluß des heiligen Geistes auch in dieser Beziehung nicht anders als wohlthätig für sie und für uns ausfallen mußte, so daß die Bibel überhaupt als ein Werk der speciellen Vorsehung angesehen wer-

den muß. Aber dazu bedarf die spätere Zeit des göttlichen Beistandes ganz vorzüglich, nämlich einmal, um die halb oder ganz erschlichenen Zeugnisse als unechte auszuscheiden, das anderemal, um das Verständniß der Gläubigen über die von den Aposteln schon bezeugte Thatsache zu leiten und der Vollendung näher zu bringen. Denn nicht Alles und Jedes in den Schriften der Apostel ist Augen- und Ohrenzeugniß. Ein bedeutender Theil ist auch Verständniß und Verständigung ihres individuellen Geistes über die bezeugte Thatsache, — und dieses Verständniß ist nicht in allen Aposteln, die Evangelien oder Episteln geschrieben, Ein und dasselbe: der Eine dringt tiefer als der Andere in das Eine Geheimniß der Incarnation des Logos ein. Und wo auch die gleiche Tiefe vorhanden ist, da ist diese von einer andern Weltgegend her und durch einen andern Schacht gefunden worden: auch ist der Einfluß der besondern Lebensschicksale, außer der subjectiven Befähigung, bei ihnen unverkennbar. Aber von Keinem läßt sich ohne Frevel behaupten: daß er die welthistorische Thatsache im verkehrten Sinne verstanden habe, d. h. in einem Sinne, dessen Extermination sich die fortgesetzte Heilsanstalt in der Kirche zur Aufgabe machen müsse.

„Derselbe Geist aber, der diese Wirkung in der primitiven Kirche bei aller Schonung der creatürlichen Individualität und Freiheit in ihrem ethischen Einflusse auf die Intelligenz hervorbrachte, derselbe ist es auch, dem die Erhaltung des Erlösungswerkes nach allen für die Menschheit wichtigen Beziehungen übergeben ist; kurz: der Geist Gottes ist sowohl die allgemeine als specielle Providenz der durch Christum erlösten und in dem

h. Geiste mit der Gottheit vereinten Menschheit. Und eine unter jenen Beziehungen ist das fortgesetzte und in dieser Fortsetzung tiefer erfaßte und in dieser Erfassung vor jeder andern halb oder ganz irrigen Erfassung emporgehobene und beschirmte Verständniß, kurz: die Lehrtradition (das Dogma) der Kirche *).

„Diese Tradition, das höhere Bewußtsein der Kirche, bildet ein organisches Ganze, ist ein organisches Product aus dem Wechselverkehr der denkenden Geister und ihrer Verständigungsmittel mit der einen in der Schrift bezeugten Thatsache und der bereits gewonnenen und daselbst ausgesprochenen Verständigung, die aber jedesmal nur unter der Leitung des h. Geistes (dem allein Unfehlbarkeit zukommt, und durch ihn erst der Kirche der erlösten Menschheit) eine infallibele ist. Diese Unfehlbarkeit ist im Geiste Gottes, für den und in dem es keine verschlossene Wahrheit (Mysterium) gibt, allerdings nur Eine und totale; für den creatürlichen Geist aber gibt es Grade und Stufen, in denen das Eine Geheimniß nach allen Richtungen hin sich ihm erschließt und auch nur auf diese Weise erschließen kann (weil er in seiner Creatürlichkeit sowohl beschränkt als bedingt ist), bis er seinen Sättigungspunkt in dem Verständnisse gefunden. Und einen solchen Punkt des Non plus ultra gibt es, wie für den

*) „Daß die Tradition sich nicht blos auf die Lehre, sondern auch auf das Leben der Kirche nach allen Richtungen bezieht, sollte sich wohl von selbst verstehen, wenn man nicht zu sehr daran gewöhnt wäre, die Tradition als eine von Mund zu Mund fortgepflanzte Sage, dem fixirten Buchstaben der Schrift gegenüber aufzufassen.“

Einzelnen im Geschlechte, so auch für das ganze Geschlecht hienieden; aber der Anfangspunkt kann er nicht sein*). Wenn es also heut zu Tage heißt: die Kirche ist die Tochter der Apostel (folglich diese die Väter der Kirche), so ist dies nur relativ wahr, insofern die jetzt bestehende Kirche von den Aposteln abstammt.

„Der Vater der Apostel sowohl als ihrer Descendenz ist Gott der heilige Geist, der vom Gottmenschen der Gattung wiedererworbene, und ihr als Paraclet und Erbtheil hinterlassene.

„Wenn es ferner heißt: Die Kirchenlehrer (Patres) sind Söhne der Apostel, so läßt sich mit gleichem Rechte erwiedern: daß in einer gewissen Beziehung, und zwar in Bezug auf das zu erstrebende Verständniß, die Apostel eben so zu den Kirchenvätern in die Schule gehen könnten, wie diese in Bezug auf die frohe Botschaft zu den Aposteln. Denn der Umstand, daß die Apostel als solche für sich einen Beistand des heil. Geistes (Inspiration) in Anspruch nehmen durften, den keiner ihrer Nachfolger als ein nothwendiges normales Postulat seines Standpunktes in der Kirche in Anspruch nehmen darf, dieser Umstand, wie gesagt, sicherte zwar von Seite der Intelligenz Jeden Apostel vor jedem Irrthume in der Verständigung der Thatsache; aber diese ist darum nicht einerlei mit dem höchsten und letzten Grade in derselben, wenn auch die Herbeiführung dieses höchsten und letzten Aussichtspunktes und die Hinaufführung der Geister zu jener Höhe unter die speciellen Leistungen und Führungen des heiligen Gei-

*) „Die Gedanken (selbst im Treibhause der Speculation) werden nicht auf einmal reif.“ Janusk. S. 383.

stes in Bezug auf die intelligenten Interessen der erlösten Gattung gehört; wie die Dogmengeschichte in einer Periode der Kirchengeschichte mehr als in der andern das Gesagte hinlänglich darthut". . .

Die zuletzt angeführten Stellen, zu denen ich noch Peregr. S. 329 f., Janusk. S. 266 ff. und Juste-Mil. S. 419 hinzufüge, führen mich unmittelbar zur Besprechung des dritten Punktes, nämlich des Verhältnisses zwischen der Auctorität der Kirche und der Vernunft, hinüber. Denn ich glaube nicht nöthig zu haben, zur Rechtfertigung der Katholicität obiger Aussprüche auch nur Ein Wort hinzuzufügen.

3. Verhältniß beider Auctoritäten zu einander.

Eur. und Her. S. 250 f.: Diejenigen, welche für die Versöhnung des Glaubens mit dem Wissen verlangen, daß der speculative Geist jene Bestimmungen, die bereits im christlichen Lehrsysteme als fertige vorliegen, zu den seinigen mache, mögen „sich doch bald tiefer besinnen: ob bei ihrem Vorschlage je von einer Philosophie im Verhältnisse zur geoffenbarten Religion die Rede sein könne? Dieses Verhältniß tritt ja offenbar erst dann ein, wenn der Geist entweder bereits im Besitze einer wissenschaftlichen Verhältnißbestimmung zwischen Gott und dem Geiste ist, und diese nun nothwendig in Vergleich bringen muß mit jener, die das Christenthum ihm entgegenbringt, oder — wenn er sich für diese objectiv gegebene Bestimmung nach einem Zeugnisse in seinem Innern umsieht. . . . . . Denn wahrlich! nicht davon kann die Rede sein: ob der Denkgeist, hat er einmal die Grundansicht des Christenthums über das Verhältniß des Geistes zu Gott von vornehinein als unmittelbare Wahrheit

ergriffen, auch alles Andere, was zum christlichen Lehrinhalte gehört, begreifen könne, wohl aber davon: ob der Geist jene Grundansicht nicht als das Resultat freier, eigener Forschung gewinnen könne, und (im Falle dieses nur von einem bestimmten Standpunkte aus sich finden lasse) ob der Geist zu diesem Höhe- und Gesichtspunkte nicht durch sich selbst sich erheben könne; sondern **ausschließlich** erst vom Christenthume dahin erhoben werden müsse.

„Und es ist offenbar ein circulus vitiosus, wenn dieser Standpunkt einerseits davon abhängig erklärt wird, daß der Geist das Wesen des Christenthums würdige ...; anderseits aber für diese Würdigung wieder auf jenen Standpunkt verwiesen wird. — Ist er aber dort auf sich und seine Erkenntnißthätigkeit angewiesen; so kann er hier nicht auf etwas außer ihm, das aber doch nie statt seiner erkennen, für ihn denken kann und darf, angewiesen werden.

„Doch genug hievon, da dieser Streitpunkt schon früher besprochen und das Ergebniß gewonnen worden: daß der Geist sich selbst seinem Wesen nach zu erkennen im Stande sein müsse, wenn sein Streben zur Erkenntniß der Wahrheit nicht eitel sein soll“....

Auch habe ich diese Worte nur darum an die Spitze gestellt, um daran zu erinnern: daß der Denkgeist ein selbsteigener Herd von Erkenntnissen, ein Erkenntnißprincip, eine vernünftige Auctorität sein müsse, wenn von einem Verhältnisse zwischen der Philosophie und der geoffenbarten Religion die Rede sein könne; daß also im wissenschaftlichen Glauben und in der gläubigen Wissenschaft zwei Principien, ein göttliches und ein creatürliches sich geltend machen müssen, wenn die Warnung vor dem Rationalismus, der die

Vernunft als erstes Princip ansetze, einen Sinn haben soll. (Vgl. Baltzer I. S. 35 f.)

Letzt. Symbol. S. 300 ff.: Das erste Princip ist „der heilige Geist, verdient von Christo und mitgetheilt der lehrenden Kirche zu dem Zwecke, daß er sie in alle Wahrheit leite (nicht aber, daß er für sie und statt ihrer denke).... Unter dem Einflusse dieser Macht steht die erlöste Gattung wie die erlösende Kirche und in dieser alles Wort und alle Verständigung über das Wort, es mag nun das geschriebene oder ungeschriebene sein und heißen. Es ist das dieselbe Macht, die mit der ursprünglich schöpferischen wesentlich Eins die Freiheit der Geister in Erforschung der Wahrheit ebenso respectiren muß, als sie den Irrthum in jener nie als Wahrheit promulgiren kann, weil sie sonst hier wie dort mit sich in Widerspruch treten würde.

„Und jene Freiheit der forschenden Geister ist das zweite Princip, das mit dem ersten und absoluten, zu welchem es im Verhältnisse objectiver Abhängigkeit steht, die Factoren der christlichen Tradition statuirt." — Vgl. Lydia 1849. S. 36 ff.

Von dieser „objectiven Abhängigkeit", als Abhängigkeit der Speculation von der Gegebenheit des Glaubensinhaltes, der unter allen Umständen respectirt werden muß (vgl. Thom. a scrup. S. 187 ff.), weil er durch göttliche Auctorität verbürgt ist, ist aber sehr wohl zu unterscheiden die subjective Abhängigkeit. Ein freies Denkprincip kann nicht in unmittelbarer subjectiver Abhängigkeit von einem andern Denkprincipe, und wäre dieses auch ein absolutes, stehn, eben weil es für sein Denken von seinen eigenen Denkgesetzen abhängig ist. Unmittelbar subjectiv abhängig ist nur

ein formales Denksubject, welches seine unmittelbaren realen Objecte außer sich hat, nicht der Geist, welcher ein reales Denkprincip ist, das einen Subjectobjectivirungsproceß für sich erlebt. Auch bedarf der Glaube eines solchen selbstständig-freien Denkprincips.

„Wenn auch die Kirche zu ihrer Entstehung keines anderen Schulmannes bedurfte, als des zwölfjährigen Jesusknaben im Tempel, der daselbst eben so zu fragen als gefragt zu antworten wußte; so ist sie doch in einem und für ein Menschengeschlecht gepflanzt worden, das so wenig ohne Schule und Wissenschaft, als ohne Wissen und Gewissen existent gedacht werden kann. Und man kann weder das Eine noch das Andere von den letztern zwei Gottesgaben verstanden haben, wenn man der Wissenschaft nichts als das Spottwort Schulverstand nachwirft. Aber eben deshalb, weil das Wissen so alt als das Gewissen, und Beide so alt als die erlöste Menschheit durch den Gottmenschen Jesus Christus; so muß jenes Wissen endlich Zeugniß ablegen für den, durch welchen wir seit dem Falle im strengsten Sinne des Wortes sind, und weil wir sind, wissen müssen; aber auch endlich einmal wissen können, daß wir durch Ihn sind, was wir sind. Und dann feiert die Philosophie ihren eigentlichen ... Triumph. Ihre Herrschaft fällt mit dem Dienste zusammen, nach dem bekannten: Cui servire regnare est. Aber zu jenem Dienstanfange kann nur die Freiheit führen.

„Und wenn der Geist des Menschen, um mit Paulus zu reden, weiß, was im Menschen ist, der Geist Gottes aber, was in Gott ist; und wenn jener um Gott und göttliche Gedanken nur

weiß, weil er um sich weiß, d. h. im Selbstzeugnisse Gott [illegible] zeugt; so wird wohl auch der Denkgeist im Verlaufe der Geschichte der Menschheit endlich bei dem Punkte anlangen, wo derselbe [illegible] alte aber unverjährbare Schuld abzutragen im Stande sein wird – in dem Zeugnisse für den Einen, qui conceptus est de spiritu sancto, et natus ex Maria Virgine; das nur ein Zeugniß [illegible] kann für den Einen Grundgedanken Gottes, welcher der ersten wie zweiten Schöpfung zu Grunde liegt, und der als [illegible] Riese das ganze Geschlecht, unter seinem ersten und zweiten Stammvater, über alle irdischen Höhen und Tiefen hinaus, und bis in den gestirnten Himmel trägt und hält.“ ... L. Sonnt. S. 74 f.

Ja, nur in ein freies Dienst- und darum auch Verdienst-Verhältniß kann die Wissenschaft zum Glauben treten, weil der Glaube des Menschen nicht ohne Wissen und Gewissen ist, wobei auch der Ausspruch Bacon's zu beherzigen: Leves gustus in philosophia movere fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere (de augm. scient. I. p. 5.). Und darum hat „die lehrende Kirche die Pflicht, die Freiheit des Geistes in der Erforschung der Schrift zu respectiren, dieser aber auch die Pflicht, das Urtheil der Kirche über das Resultat der freien Forschung zu achten.“ Lydia 1849. S. 38.

Und deshalb durfte Günther das Verhältniß der Wissenschaft und des Glaubens als ein schwesterliches, oder auch als das Verhältniß majorenner Söhne Eines Vaters bezeichnen. Vergl. Eur. u. Her. S. 527, 326, 226. Vorsch. I. 345.

„Hat es die Theologie mit dem Verständnisse des Erlösungsfactums im zweiten Adam und die Philosophie mit dem Verständnisse des Schöpfungsfactums im ersten Adam zu thun; so ist gar nicht abzusehen: warum die eine Wissenschaft der andern immerdar ihr Zeugniß versagen sollte. Dieses Zeugniß aber, wenn es einst zu Stande kömmt, wird um so ausgiebiger ausfallen, je unabhängiger die Pfleger und Vertreter beider Wissenskreise ihre Untersuchungswege eingeschlagen haben werden; so daß man weder der Philosophie wird vorwerfen können, sie habe nur die Magd der Theologie, noch der Theologie, sie habe nur die Magd der Philosophie sein wollen (etwa deshalb, weil die Philosophie eben so die Geschichte der Menschheit, wie die Theologie neben dieser Geschichte auch die Geschichte des menschlichen Wissens zu Rathe gezogen habe)" .... Lydia 1850. S. 190 ff.

Diesen Stellen, die sich über die selbstständige Coexistenz und gegenseitige freiwillige Dienstleistung der Wissenschaft und des Glaubens aussprechen, ließen sich noch viele andere beifügen, z. B. Vorschule I. 341. Eur. und Her. S. 325 f., 483. Janusk. S. 255, 336 f. Thom. a scrup. S. 209. L. Symb. 322. Vorsch. II. S. 119, 502, 404 u. s. w. Eine dieser Stellen, die vielleicht noch schlagender ist, als die angeführten, und von Clemens übergangen worden ist, findet sich in der Lydia vom Jahre 1852, und enthält eine Erwiderung auf die, gegen Prof. Merten gerichteten Angriffe des Dr. Fr. Michaelis, der da meint: „Mit der Selbstständigkeit der Philosophie steht es, bei Lichte besehen, in der That eben nicht sonderlich aus." Die launige

Antwort Günthers hierauf ist daselbst S. 637 — 80 zu lesen. Da ich sie aber ohne Verkürzung anführen müßte, um ihrer Wirkung keinen Abbruch zu thun, so will ich darauf verzichten, und statt ihrer noch eine andere Stelle anführen, die mir wenigstens das Verhältniß zwischen Wissen und Glauben in einem unzweideutigen Lichte aufgedeckt hat. Ich fand sie in den Janusk. S. 393: „Gottesoffenbarung in der heil. Schrift ist nicht da, um seiner primitiven Offenbarung in der Schöpfung des Weltganzen ergänzend in der Menschwerdung des ewigen Wortes zu Hilfe zu kommen; sondern um dem gefallenen Geschlechte im Urmenschen die sittliche Restauration möglich zu machen!“ Ja, diese Erkenntniß: daß die Offenbarung in Christo nicht eine Ergänzung des in der Schöpfung Gesetzten, sondern eine Restauration desselben, eine Neuschöpfung (nova creatura) sei, macht die Annahme unmöglich: daß die Philosophie nur die Magd der Theologie sei. — Weil dies aber doch Manchem nicht ohne Weiteres einleuchten möchte, so will ich bis zur Geburtsstätte des Glaubens und Wissens zurückgehen, wie diese von G. in seinen Schriften nachgewiesen worden ist *).

Nach Günther sind Glauben und Wissen Functionen eines und desselben Subjectes, des Geistes.

---

*) Vorsch. I. S. 142, 239. Janusk. S. 251, 257, 271. Peregr. S. 274. Thom. a scrup. S. 205. Letzte Symb. S. 121—126. Eur. u. Her. S. 226, 252, 272, 278. Der Aufsatz über den Vernunftsatz in der Wiener theol. Zeitschrift; damit zu vergleichen ist Baltzer in der II. Serie S. 129 und das Votum S. 28.

In Beiden ist die Idee der Causalität das Grundbestimmende; denn der Glaube kommt zu Stande durch die Beziehung einer Offenbarung auf das darin sich offenbarende Princip, während das Wissen nichts Anderes ist, als das Begreifen einer Offenbarung aus ihrem Principe, der Wirkung aus ihrer Ursache. Das Wesen und das Wechselverhältniß Beider, des Glaubens und des Wissens kann daher nicht erkannt werden, ohne nach der Genesis des Causalitätsgedankens zu fragen. Und da dürfen wir nicht lange Nachfrage halten, um die Antwort zu finden: daß der Causalitätsgedanke der eigentliche Geistesgedanke, weil primitiv nichts Anderes als der Ichgedanke sei. Darum kann der Geist so wenig des Causalitätsgedankens als seiner selbst los werden. Derselbe macht sich überall geltend, wo der Geist denkthätig eingreift.

Der Ichgedanke aber, als ursprüngliche Offenbarung der geistigen Substanz vor ihr selber, stellt sich unwillkürlich ein, weil der Wille (die selbstbewußte Spontaneität) als ein Moment in jenem Processe, dessen Resultat der Ichgedanke ist, nicht vorkommt. Es kann ja der Geist als geschöpfliches Sein sich nicht aus und durch sich selbst in die Erscheinung übersetzen; sondern er wird in dieselbe versetzt durch seine nothwendig erfolgende Rückwirkung gegen die Einwirkung eines andern Seins. Daher ist auch die Zurücknahme des Seins aus der Erscheinung oder der Ichgedanke ein Gegebenes, zu dem der Geist kommt, ohne das Wie zu begreifen, — er ist ein Glauben, weil noch kein Wissen (Erkennen des Wie und Warum). Ja! diese Beziehung der ursprünglichen Momente in der Erscheinung auf das Seiende ist unser primitiver (sog. natürlicher) Glaube.

Allein — so muß es nicht immer bleiben. Gerade weil der Geist auf diesem Wege (nicht ohne Spontaneität, aber ohne Willkür) zu sich, zum Glauben (an sich) gekommen ist, kann er denselben Weg mit Freiheit abermal betreten, um, was er, ohne es zu suchen, gefunden (nämlich seine Ichheit, das Wissen um sich als Sein), zu untersuchen. Und er braucht auch nicht gleich beim ersten Versuche die Acten zu schließen, sondern kann es sich zur Aufgabe machen, die Acten offen zu lassen, und immer von Neuem die Untersuchung vorzunehmen, um früher Uebersehenes aufzufinden oder am bereits Gesehenen neue Seiten zu entdecken. Mit andern Worten: er kann den ursprünglichen Selbstbewußtseinsproceß reconstruiren.

Durch diese freie Reconstruction kann er das Glauben in Wissen umwandeln, so daß der Glaube das Wissen nicht aus-, sondern einschließt. Weil des Geistes Denken primitiv ein Glauben ist, kann es auch zum Wissen werden. Und weil sein Denken primitiv ein Wissen (Gewißheit von dem eigenen Wesen), ist er zum Glauben befähigt und berufen.

Darum kann aber auch das Wissen nicht des Glaubens, und dieses nicht des Wissens los und ledig werden.

Glauben ist nämlich ein Fürwahr- und Fürwirklichhalten, welches 1. seine Objecte nicht schauen kann (διὰ πίστεως γὰρ περιπατοῦμεν, οὐ διὰ εἴδους. II. Cor. V. 7) und welches sich 2. auf eine Auctorität stützt, und durch diese Auctorität zu Stande kommt. So zeigt es sich im primitiven Denk-, als Glaubensacte des Geistes. An mich selber muß ich glauben, und mir selber muß ich glauben.

1. An mich muß ich glauben, weil und insofern ich mich, als Ich, als reales und causales Sein, als substanzielles Princip nicht schauen kann. Denn um Letzteres zu können, müßte ich mich selber substanzialiter objectiviren, was nur auf dem Wege der Emanation möglich wäre. So aber sind nur die differenten Momente seiner formalen Erscheinung das unmittelbare, und das Wissen um sich als Sein vermittelnde Object des Geistes. Deshalb ist dieses Wissen ein Glauben. Und nie kann der Geist dieses Moment des Glaubens aus seinem Wissen entfernen, nie letzteres in ein Schauen umwandeln, weil er sich selbst als Sein nicht zum unmittelbaren Objecte der Wahrnehmung machen kann.

Die Schauung seiner selbst und darin eigentliches, unmittelbares Wissen kann nur vom absoluten Sein effectuirt werden. — In dieser Beziehung also, daß ich mein Glauben nicht in Schauen umwandeln kann, bleibt auch das unter den günstigsten Verhältnissen errungene höchstmögliche Wissen (die höchstmögliche Einsicht in die denknothwendigen Vermittelungen des Glaubens) ein Glauben, und der Abstand von der Weise des göttlichen Wissens gleich groß, ein unendlicher, weil qualitativer.

2. Mir muß ich glauben, weil das Ich selber es ist, welches im Ichgedanken Zeugniß ablegt von seiner principiellen Wesenheit, also sich selber Auctorität ist für die Gewißheit seiner Existenz. Oder wie man sonst zu sagen pflegt: die natürliche Glaubens- (und Wissens-) Auctorität ist die Vernunft. Dieser Auctorität kann auch das höchstmögliche Wissen nicht los werden.

Wie also unser Wissen ein Glauben ist und bleibt, so ist auch unser Glauben insofern ein Wissen, als es ein gewisses Erfassen des Wesens hinter der Erscheinung ist. Ein und derselbe Denkact heißt Wissen, insofern durch ihn das Wesen mit Gewißheit ergriffen wird, Glauben, insofern es auf einer sich geltend machenden Auctorität beruht, und insofern das Gewußte ein Unsichtbares ist. Fest steht darum der Satz: Wo das Wissen, da das Glauben und umgekehrt. In diesem mit dem Glauben zusammenfallenden Wissen ist aber das Wie, (als Warum und Wozu) der Glaubensnöthigung noch nicht begriffen; und erst, wenn dieses der Fall ist, redet man von Wissen im Gegensatze zum Glauben, oder vom höheren Wissen*). Aber auch das Gewissen ist da und nur da, wo Wissen und Glauben. Denn nur da stellt sich die Forderung ein: sich in dieser seiner Prärogative, d. i. in seiner Glaubens- und Wissensauctorität oder in seiner vernünftigen Qualität frei zu behaupten.

Gehen wir über zum Glauben an Anderes und auf die Auctorität dieses Andern hin!

Treten Erscheinungen an den Geist heran, zu denen dieser nicht sich selber als Princip ansetzen kann, so muß er, treu seinem Causalitäts- als Glaubensgesetze, für jene Erscheinungen ein anderes Princip voraussetzen. Und das thut er mit derselben Gewißheit, mit der er sein eigenes Dasein, als Sein und Erscheinen (und jenes erst nach und hinter diesem) ursprünglich und instinctartig gefunden.

---

*) Das eigentliche Wie aber ist nie Aufgabe selbst des höheren (speculativen) Wissens.

Und dieses An- und Voraussetzen der fremden Principe geschieht entweder in mehr unbestimmter, oder gemäß der gegebenen und wahrgenommenen Erscheinungen in bestimmter Weise. Jener Act stellt sich eben so unwillkürlich ein, als dieser mit Ueberlegung und Freiheit, welche das Gegebene in Natur und Geschichte einer durchgreifenden Analyse unterwirft.

Bei diesem Vorgange ist also das in unmittelbarer Wahrnehmung Gegebene, da sich dieses als solches nicht selber wahrnehmen kann, immer an den Geist angewiesen. Der Glaube ist daher nie ein schlechthin Objectives, sondern immer auch ein subjectiver Geistesact. Und geglaubt wird zunächst nicht das in unmittelbarer Wahrnehmung Gegebene (denn dieses wird geschaut), sondern das in dem Gegebenen zur Offenbarung kommende Sein, also ein Unsichtbares*). Daher ist es auch nur der Geist, welcher glaubt, und welcher das nur deshalb kann, weil sein Denken primitiv ein Glauben ist, oder weil er im Sichdenken an sich selber als den Unsichtbaren glaubt, und in diesem Glauben die Gewißheit seiner als Seienden und Erscheinenden besitzt.

---

*) „Die alte Schule selbst findet das Glaubensverdienst der Apostel in dem Festhalten der unsichtbaren Wahrheit im sichtbaren Gewande der Thatsache, und hat dem zu Folge die Worte des Herrn: „„Weil du gesehen, Thomas, hast du geglaubt; selig aber sind, die da nicht sehen, und doch glauben,““ in Uebereinstimmung mit dem Worte des Weltapostels: fides est argumentum non apparentium dahin gedeutet: daß, was Thomas gläubig erkannt und bekannt habe in den Worten: „„Mein Herr und mein Gott““ eben nicht das gewesen, was er gesehen und betastet habe.“ Janus I. S. 279 f.

Ja! das eigentliche (aber keineswegs unmittelbare) Object des Glaubens ist immer die Ur-Sache (res prima) als Causalität, und diese in ihrer Realität die Auctorität selber; diese die unzertrennliche Gefährtin von jener. Und so wird denn die fremde Causalität zur Glaubensauctorität für mich (führt die Glaubensnöthigung mit sich), weil ich selber Glaubensauctorität bin, und daher, was ich auf meine Auctorität als Causalität nicht zurückführen kann, auf die fremde Auctorität beziehen muß. Alle Auctoritätserklärung geht vom auctoritativen Denkgeiste aus, was aber nicht heißt: daß er das Andere zu Auctoritäten an sich mache, wohl aber zu Auctoritäten für sich (den Geist), oder: daß er es als Auctoritäten erkenne.

Wegen dieses Zusammenhangs der fremden Glaubens-Auctorität mit der eigenen Auctorität kann aber der Glaube (an Anderes) auch wieder zum Gegenstande des Wissens erhoben werden. Und das heißt: es kann die Einsicht in die innern Vorgänge, durch welche jener Glaube zu Stande gekommen und ein untrüglicher ist, gewonnen werden. Es kann die Weise der Geltendmachung der andern Auctoritäten in mir, die innere Glaubensnöthigung in ihren Momenten nachgewiesen werden.

Die Auctoritäten selbst werden durch diese Erkenntniß nicht aufgehoben noch verändert; so daß in Hinsicht auf das Auctoritative zwischen Glauben und Wissen kein Unterschied stattfindet, und die Entschiedenheit der Ueberzeugung hier wie dort factisch dieselbe ist.

Dennoch verstärkt das errungene Wissen die Gewißheit, welche im Glauben liegt. Auch die Scholastik pflegte zu behaupten: daß der Glaube wohl den Zweifel, das Wissen aber sogar die

Möglichkeit des Zweifels ausschließe, folglich die Unmöglichkeit desselben einschließe (weshalb sie auch den Glauben verdienstlicher als das Wissen taxirte). Wo aber der Zweifel möglich, da kann er auch wirklich werden, und dann die Gewißheit des Glaubens unsicher — ungewisser machen; wo er aber unmöglich, da ist die Gewißheit eine stärkere, weil gesicherte, vergewisserte. Und ist die sichergestellte Gewißheit eine höhere, so vermehrt das Wissen die Gewißheit des Glaubens. So lange ich nämlich den Glauben blos als Glauben und nicht auch in der Form des Wissens habe, d. i. so lange ich die factische Glaubensnöthigung noch nicht in den sie vermittelnden Momenten erkenne; so lange ist auch der Gedanke noch nicht absolut unmöglich gemacht, daß jene Nöthigung nur eine vermeintliche sein könne, während derselbe durch jene Erkenntniß (durch das Wissen) ausgeschlossen wird.

Wie verhält es sich endlich speciell mit dem übernatürlichen oder Offenbarungs-Glauben im engeren Sinne *).

Hier ist Gott die äußere Glaubensauctorität, denn die innere ist und bleibt der eigene Geist. Geschieht aber die göttliche Offenbarung nicht unmittelbar an mich selber, so muß zunächst das Factum der Offenbarung, als historische Thatsache geglaubt werden.

---

*) Im weitern Sinne ist aller Glaube ein übernatürlicher, weil die geistige Wesenheit und ihre Glaubensfunction über der Natur (Physis) und deren Lebensäußerungen hinausliegt. Und im weitern Sinne ist aller Glaube auch ein Offenbarungsglaube, weil die Realitäten nur mittelst ihrer Offenbarungen und nicht unmittelbar vom Geiste erfaßt werden können.

Für diesen Glauben an das Offenbarungsfactum oder den historischen Glauben beschränke ich mich auf die Bemerkung: Ein Zeugniß anzunehmen wäre nicht möglich, wenn man zuvörderst nicht in sich und durch sich selbst wüßte, was ein Zeugniß ist, und was die Auctorität desselben ausmacht. (Vergl. Peregr. S. 274 f. Januel. S. 279, 319.) Nach dieser Bemerkung wende ich mich zu dem durch Gottes gnädige Wirksamkeit bedingten inneren Glauben.

Ist dieser Glaubensact als etwas von Gott unmittelbar Gewirktes, als ein bloßes übernatürliches Gnadengeschenk, d. h. ohne Mitwirkung des freien Geistes denkbar? Allerdings, wenn der gläubige Geist sich zu Gott verhielte, wie der Götterfunke zur effulgurirenden Gottheit. Wenn er sich aber zu Gott verhält wie die selbst- und Gottesbewußte freie Creatur zur absoluten Persönlichkeit, und wenn daher die Gnade die Freiheit nicht negirt, sondern affirmirt; so ist der Glaubensact das Product zweier Factoren, des übernatürlichen und des natürlichen, Gottes und des Geistes; und daher eben sowohl ein unverdientes oder Gnaden-Geschenk als ein verdienstlicher Act.

Will man daher diesen Glauben einen infusiven und einen göttlichen nennen, so darf das nicht dahin ausgelegt werden: daß Gott allein, mit Umgehung des Menschengeistes es sei, der den Glaubensact setze.

Und will man den absoluten Glaubensfactor das objective Element des Glaubens nennen, weil es nicht vom gläubigen Subjecte selber herrührt, den creatürlichen Factor aber das subjective Element; so müssen wir darauf dringen, daß man letzteres nicht in ersterem auf- und untergehen lasse. Denn sonst kommt die Wissen-

schaft zum ausschließlichen und deshalb einseitigen Begriffe vom Glauben als einer qualitas infusa und virtus supernaturalis.

Nicht weniger müssen wir darauf dringen: das unwillkürliche, und in sofern nothwendige (gegebene) von dem freien, weil willkürlichen Elemente im übernatürlichen Glauben zu unterscheiden. Es kommt nämlich der Mensch (in Folge seiner naturgemäßen Rückwirkung auf Gottes gnädige Einwirkung) zu demselben, ohne zugleich das Wie (als Warum und Wozu) zu wissen. Deshalb liegt auch etwas Mystisches, Geheimnißartiges in ihm, wie in allem Uranfänglichen als Unbegreiflichen, weil noch nicht Begriffenen. Anderseits aber ist der Wille als Freithätigkeit davon nicht auszuschließen, denn des Geistes Setzungen kommen nun einmal ohne freithätigen Willen, der ja in seiner Wurzel mit der primitiven Spontaneität identisch ist, nicht zu Stande. Es kann daher auch der Geist nicht daran vorbeikommen, jenen unwillkürlichen Glauben frei zu affirmiren oder zu negiren; sich ihm frei hinzugeben oder ihn von sich zu weisen; ohne aber in der einmal frei gewählten Stellung für immer beharren zu müssen — eben wegen seines liberum arbitrium. Gibt er sich ihm frei hin, so kommt das Moment der Liebe als Lebensferment in den Glauben hinein, während derselbe sonst todt ist.

Die Reformatoren aber mit ihrem servum arbitrium, welches sie dem liberum arbitrium der Katholiken entgegenstellten, konnten nur die nothwendigen, unwillkürlichen Momente des Glaubens (sowohl in subjectiver als objectiver Hinsicht) festhalten; folglich auch nur die nothwendige und unwillkürliche Ergrif-

fenheit des Willens vom Glauben lehren; weshalb sie auch vom Glauben schlechthin die Lebendigkeit (die Liebe) und die allein rechtfertigende Kraft prädicirten. Ihren metaphysischen Erklärungsgrund findet diese Behauptung in der Grundanschauung der Reformatoren: daß das Ebenbild Gottes durch die Sünde verloren gegangen, weil das Pneuma Gottes aus dem Menschen gewichen sei. Eben dieses Pneuma, als der Geist des Menschen nach seiner Wiedergeburt, wirkt daher den Glauben im Menschen; es wirkt dasselbe zum Glauben nicht etwa blos mit, sondern ist das gläubige, weil geistige, Subject im Menschen selber.

Die katholische Kirche aber hat immer einen qualitativen Unterschied zwischen dem göttlichen und menschlichen Geiste gemacht und daher auch im Glauben nie das liberum arbitrium des Menschen umgangen.

Und nun können wir die Frage beantworten: Worin besteht die Mitwirkung des Geistes im übernatürlichen Glauben? und worin ist also auch die Möglichkeit einer Wissenschaft des Glaubens begründet?

Nemo potest credere in Deum, sagt Augustinus, nisi aliquid intelligat. Welches ist dieses aliquid, das beim übernatürlichen Glaubensacte ins Spiel kommt?

Es ist das Gottesbewußtsein in seiner Verbindung mit dem Selbstbewußtsein des Geistes. Es kann nämlich die freie Creatur von sich nicht wissen, ohne von ihrem Creator mitzuwissen. Dieses doppelte Wissen läßt sich nicht von einander trennen, wie das der Fall wäre, wenn das Bedingte sich ohne Unbedingtes und dieses sich ohne Bedingtes im Denkgeiste auf ursprüngliche, normale Weise er-

fassen ließe, und eben darum läßt sich auch das objective vom subjectiven Momente des Glaubens nicht trennen. So hat also der selbstbewußte Geist sich schon als ein Zeugniß, als eine ursprüngliche Offenbarung Gottes; und daran besitzt er den festen Punkt, an den sich die Gewißheit jeder anderen Offenbarung und Bezeugung Gottes (außer der ursprünglichen im Creationsmomente) anschließen muß, wenn diese ihm so gewiß werden will, als Creatur und Creator ihm gewiß sind. So findet denn Gott schon ein Zeugniß von sich im selbstbewußten Geiste vor, an welches er alle seine weiteren Bezeugungen anschließen kann.

In diesem metaphysischen Glauben, in welchem der Geist sich als Noumenon hinter der Erscheinung findet und Gott als transcendentes Numen mitfindet, in diesem Wissen und dem daran sich anschließenden Gewissen ist der Anknüpfungspunkt für alle weiteren Selbstbezeugungen Gottes gegeben.

Wodurch unterscheidet sich aber der göttliche (durch Gott vermittelte) Glaube von dem bloßen Vernunftglauben? Durch das Moment der Gewißheit. Zwar ist aller Glaube gewiß, wenn die Selbstbezeugung einer Substanz, als einer realisirten Idee Gottes, nach Gottes Endabsicht vor sich geht. Denn Gott kann in derjenigen Selbstbezeugung, welche eine Offenbarung für Andere ist, sich nicht mit sich selbst in Widerspruch setzen. Die Auctorität der Vernunft kann daher in ihrer unwillkürlichen (nothwendigen) Selbstbezeugung nicht hinter's Licht führen. Aber — nur der göttliche Glaube hat absolute Gewißheit; jedoch nicht in dem Sinne: daß diese Gewißheit ohne Gewißheit des gläubigen Subjects von ihm

selber zu Stande kommen könnte*), auch nicht in dem Sinne: die Gottes absolute Gewißheit, als Schauung, die Gewißheit des gläubigen Subjects werden könne; sondern in dem Sinne: daß die Einwirkung der absoluten Auctorität Gottes den Geist bestimmt mit seinem inneren Zeugnisse für die Wahrheit (im Wissen und Gewissen) dem objectiven Zeugnisse entgegen zu kommen.

Wiewohl also der religiöse Glaube zunächst kein wissenschaftliches Denken ist, so ist er doch nicht gedankenlos, da er eben so im Selbstbewußtsein des Geistes, wie in der natürlichen Offenbarung wurzelt.

Daraus folgt, daß, wenn der Geist in der Philosophie sich selber Gegenstand des Wissens werden kann, er auch die innere Glaubenszuständlichkeit sowohl, als die ihr entsprechende Gegenständlichkeit, die das Christenthum als weltgeschichtliche Thatsache ist, zum Gegenstande seiner Forschung erheben kann.

Deshalb kann der Satz nicht auf allseitige Wahrheit Anspruch machen: Quod scitur non creditur, et quod creditur nec scitur nec sciri potest. Was gewußt (in seiner denknothwendigen Begründung erkannt) wird, das wird zugleich immer noch geglaubt, in

---

*) Oder mit Rozaven zu reden: „ein Wesen, das in sich kein gewisses Erkennen von seinen innern Affectionen hat, kann durch äußere Mittel zu keiner Gewißheit kommen." Aber wodurch kommt jenes gewisse Erkennen zu Stande? Nur dadurch, daß jene Affectionen sich als Erscheinungen meines Seins auffassen lassen, d. i. nur durch den Ichgedanken. Nur dadurch, daß der Geist sich selber im Gegensatz von Sein und Erscheinen gefunden, ist er im Stande, auch alles Andere, was mit ihm in Wechselwirkung tritt, nach denselben Momenten zu erfassen und zu beurtheilen.

dem Sinne nämlich, daß das Object des Wissens ein Unsichtbares ist, also nicht geschaut wird. Und anderseits kommt im Credo auch das Scio, weil der subjective Einschlag des Denkgeistes, mit vor; nicht aber auch schon jene Scientia, welche zur Fides in Gegensatz gestellt zu werden pflegt. Aber die Möglichkeit auch dieses höheren Wissens ist in dem niederen Wissen des Glaubens gegeben.

Denn der Inhalt des Glaubens liegt (weil das Christenthum, wie wir gleich Anfangs bemerkt haben, Restauration der Menschheit, Wieder- und Neugeburt, die Erlösung Neuschöpfung auf dem Grunde der alten — nova creatura ist) sowohl in der Natur der Creatur, resp. der Menschheit, als in der Natur Gottes involvirt. In so weit es daher Einem gelingt, im Zusammenhange mit der Ichidee die Idee Gottes und der Menschheit und der übrigen Creatur nach ihren Momenten und Elementen zu erkennen (und wer sollte die Möglichkeit dessen demjenigen absprechen dürfen, den die Gnade und das Licht in Jesu Christo zurückversetzt hat in die ursprüngliche Gerechtigkeit seiner Relationen?), insoweit muß es ihm auch ermöglicht sein: die Glaubenswahrheiten mit den Vernunftwahrheiten zu vermitteln, oder es zur Wissenschaft des Glaubens zu bringen. Hierdurch werden die Auctoritäten, welche sich im Glaubensacte geltend machen, die Auctorität Gottes und die der Vernunft, nicht aufgehoben, sondern nur in ihrer Wechselwirkung erkannt. Auch hört derjenige, welcher in Beziehung auf eine Offenbarungslehre zum Wissen vorgedrungen, darum nicht auf: dieselbe Lehre auf die Auctorität Gottes des heiligen Geistes (in der Kirche) hin zu glauben. Vgl. Der l. Symb. S. 324 f.

Was aber das Glaubensverdienst betrifft, von dem Einige befürchten, als würde es durch das Wissen aufgehoben; so ist dies so wenig der Fall, daß ihm vielmehr ein neues Verdienst, das Wissensverdienst hinzugefügt wird. Oder besteht jenes Verdienst etwa in der Unvernünftigkeit des Glaubens, und nicht vielmehr in der freien Erhebung über alle Zumuthungen der Sinnlichkeit, die uns in die Niederungen des Schauens und Genießens hinabziehen und bannen will, in das Gebiet des Unsinnlichen nicht nur, sondern auch des dem Geiste selber unmittelbar Nichtwahrnehmbaren oder des Unsichtbaren, wodurch der Geist sich an Gott hingibt, um Sein Zeugniß (niedergelegt sowohl in der ersten als in der zweiten Offenbarung — Schöpfung und Erlösung) zu vernehmen, und der Wahrheit zu huldigen in Theorie und Praxis? in der gewissenhaften und opferwilligen Folgsamkeit also gegen den Zug Seiner Gnade, die uns zur Freiheit der Kinder Gottes wiederverhelfen will im Denken und im Wollen? Quis mihi dabit pennas sicut columbae, et volabo et requiescam? Quid liberius nil desiderante in terris? Da mihi Domine, coelestem sapientiam, ut discam te super omnia quaerere et invenire, te super omnia sapere et diligere; et caetera secundum ordinem sapientiae tuae, prout sunt, intelligere. Thomas a Kemp. III. 28 u. 31. In Beziehung auf das Glaubensverdienst verweise ich auf Janus I. S. 277—80, 305 f., 339 f. Eur. u. Her. S. 241 u. 281. Thom. a scr. S. 205 f. Doch — Eine dieser Stellen soll zur Hälfte hier Platz finden:

„Alle Gerechtigkeit ist Gegenliebe gegen Den, der uns zuerst geliebt, und alles Wissen ist ein tieferes Eindringen in die Natur und Beschaffenheit der ewigen Liebe. Je tiefer aber der

Mensch eindringt, desto mehr gilt von ihm, was einst der Großmeister der Liebe zu seinem geblendeten Verfolger sprach: „Es wird dir schwer werden, gegen den Stachel auszuschlagen.“ Aber er hat weislich nicht gesagt: Es wird dir unmöglich werden, — denn selbst die Gnade kennt keinen Zwang. Und das wäre die eine Seite des Verdienstes im zum Wissen gesteigerten Glaubensacte. Das Wissen ist es, das den Stachel der Vorstellung zur Idee schärft. Gefährlicher wird die Wunde, wenn der Geist dagegen ausschlägt. Und wenn er es unterläßt, sollte solch negatives Thun seiner Gerechtigkeit das Verdienst schmälern? Ist's nicht der Gerechte selber gewesen, der sich jenen Stachel zu einem Marterwerkzeuge geschärft hat? Und qui est causa causae, est etiam causa causati.

„Die andere Seite liegt aber darin, daß der Gerechte ex fide et scientia mit einem Pfunde Wucher getrieben, das er keineswegs vom Herrn aller Gaben erhalten, um solches einst ins Leichen- oder Schweißtuch gehüllt jenseits unversehrt vorzuzeigen. Wir haben es einst mit einem Herrn zu thun, der da zu seinem fahrlässigen Diener sagt: Ex ore tuo te judico, serve nequam! mit einem Herrn, der da ohne Weiters erntet, was er nicht ausgesäet, das Doppelte nämlich von der Aussaat.

„Das mögen sich alle jene Diener desselben Herrn merken, die, ohne grade Bauchdiener zu sein, doch sich auf jene Wohldienerei verstehen, insofern sie glauben, ihrem Herrn einen Dienst zu erweisen, wenn sie die Wissenschaft verachten und verfolgen, um den Glauben an ihren Herrn als Herrn der Welt zu retten.

„Wer nicht wissen mag, der glaube nur, und handle diesem Glauben gemäß, und lege, nach der Auslegung derselben Stelle, sein

ihm zugefallenes Pfund der fünf Sinne zu fünf Procenten
Er glaube aber ja nicht, daß sein Nichtwissenmögen von
Willen abhänge. Niemand kann seiner Geisteslänge, sagt der
eine Elle zusetzen, — und die Fabel läßt den schlauen und ge
Fuchs sagen: Die Trauben sind sauer, ich mag sie nicht."

Wie nun? Ist die philosophische Wissenschaft die bloße
oder ist sie die Schwester der Theologie? Eine Magd hat k
eigene Auctorität, sie gehorcht ausschließlich der Auc
ihrer Herrin. Die Philosophie für eine bloße Magd der The
erklären, heißt daher: die Auctorität der Vernunft, die Ver
tigkeit des Geistes selber leugnen.

Nun kann aber der Denkgeist (die Vernunft) sich auf sich
besinnen, kann die Formen und Gesetze seines Denkens und sich
als das reale Princip dieser Formen und Gesetze oder als Erken
nißprincip auffinden, und den Weg zur Erkenntniß andern Se
und die Weise, dieses andere Sein in seiner Quantität und Qu
tät zu bestimmen, oder die Kategorien und deren Uebertragbar
und Modificirbarkeit feststellen. Er kann also seiner Auctori
für's Erkennen (Glauben und Wissen) gewiß und froh werden.
wenn der Denkgeist nicht eine solche Auctorität wäre und sich
als eine solche Auctorität finden könnte; so fehlte seinem Erkenn
die Gewißheit, ja es wäre gar kein Erkennen, und er selber
kein Erkenntnißprincip, kein vernünftiges Wesen. Es gäbe
keine philosophische Wahrheit und Gewißheit, es gäbe keine Phi
sophie. Selbstredend könnte sie dann der Theologie auch
Dienste, keine Magddienste leisten. Und wenn dann doch
Einer das Wort Vernunft in den Mund nehmen wollte, so müßte

tion der Menschheit durch Christus und die Kirche nicht für eine absolut nothwendige Bedingung des Zustandekommens einer wahren und ächten Wissenschaft der geistigen und göttlichen Dinge halte? Oder kann er aus G.'s Schriften für das Gegentheil Belege aufbringen?" Votum S. 23.

Vorsch. I. S. 393 f.: „Gottes Offenbarung in der h. Schrift ist von nun an erkannt als eine, die nicht da ist, um seiner primitiven Offenbarung in der Schöpfung des Weltganzen ergänzend in der Menschwerdung des ewigen Wortes zu Hilfe zu kommen; wohl aber um dem im Urmenschen gefallenen Geschlechte die sittliche Restauration möglich zu machen, wodurch zugleich der alte Hader zwischen der Kirche und der Schule, zwischen Offenbarung und Vernunft, zwischen Glauben und Wissen fundamental beigelegt erscheint."

Clemens aber wird nicht in Abrede stellen wollen, daß die Offenbarung in Jesu Christi nicht Ergänzung, sondern Wiederherstellung des im ersten Adam Gesetzten sei, weil er sonst die Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes, auch ganz abgesehen von dem Sündenfalle, behaupten müßte. Diese Behauptung bezeichnet er selber (S. 141 **) als eine „durch und durch häretische."

Wenn daher Günther für die Nothwendigkeit des Lehramtes Christi auf die Worte des Johannes hinweist, in welchen der Logos das Licht genannt wird, welches Jeden erleuchtet, der in diese Welt tritt; so hebt er zugleich hervor: „daß Diejenigen, welche das Charakterzeichen des Christenthums in dem Inbegriff aller Offenbarungen finden wollen, keine bessere Sprache führen, als die Scholastik, welcher die Schöpfung als

Offenbarung im eigentlichen Sinne des Worts fremd war; da doch im Christenthume vor Allem und nach allen Richtungen die nova creatura im zweiten Adam zählen sollte, weil sie auch allein bezahlt hat.

Es offenbart sich daher in der Anklage der Dr. Clemens, daß G. „das Lehramt Christi gegen das Vermittleramt zurücksetze", dasselbe Deficit, wie in seiner Verkennung Christi als des zweiten Adam und neuen Menschen. Da er aber schon zur Erkenntniß dieses Deficits in seiner früheren Anschauung gekommen (vergl. Replik S. 83); so darf ich hoffen, er werde auch noch die weitere Einsicht gewinnen, daß die Thatsache des Christenthums in ihrer wahren Bedeutung nicht verstanden werden könne, wenn das Lehramt in den Vordergrund und das opus operatum der Menschwerdung und das opus operantis des Menschgewordenen in den Hintergrund der Betrachtung gestellt wird.

„Die Wiedergeburt, von der Christus spricht, ist keine theoretische Umwandlung des alten äußern in den neuen innern Menschen, weil auch der Abfall kein theoretischer Heraustritt aus der Innerlichkeit in die Aeußerlichkeit ist.... Aber von einem ethischen Heraustritte der freien Creatur aus Gott, und zwar im Vollendungsacte ihrer selbst .... predigt das Christenthum — und das ist das Fundament aller andern Hauptlehren des Christenthums. Nur auf diesem Fundamente läßt Christus sich bei seinem Namen nennen, sonst aber gebietet er Schweigen wie jenen unreinen Geistern in den Besessenen seiner Zeit." Peregr. S. 549 f.

Es ist endlich auch deshalb widersinnig zu behaupten, Günther leugne die Nothwendigkeit der Offenbarung als Lehre, weil derselbe für die Nothwendigkeit des unfehlbaren kirchlichen Lehramts mit aller Entschiedenheit einsteht.

Clemens fährt fort: Günthers Auffassungsweise „stellt die sogenannte Offenbarung in der Schöpfung mit der übernatürlichen in der Menschwerdung in Eine Linie, nennt die letztere darum ebenfalls nur eine sogenannte übernatürliche, und von Glaubensgeheimnissen, welche die Kraft des menschlichen Erkenntnißvermögens übersteigen, kann darum keine oder doch allenfalls nur in relativem oder in dem Sinne die Rede sein, worin auch sonst die am deutlichsten erkannten Wahrheiten noch manches Geheimniß für uns bergen."

Günther stellt die Schöpfung mit der Menschwerdung insofern „in Eine Linie", als er Gott mit sich selber in Eine Linie stellt. Es ist derselbe Gott, der hier wie dort sich offenbart. Auch hat Clemens selber mit diesem Correlatverhältnisse beider Offenbarungen sich inzwischen einverstanden erklärt; und das doch noch vorgebrachte „Bedenken" (Replik S. 83) wird wohl durch das in diesem Briefe dargelegte Verhältniß zwischen Glauben und Wissen beseitigt sein. Höher aber stellt G. die Erlösung als die Schöpfung, insofern sich jene auf dem Grunde dieser auferbaut, und der zweite Adam als Gottmensch unvergleichlich höher steht als der erste Adam; zugleich aber stellt er sie auch tiefer, insofern Christus sich der Menschengeschichte untergestellt und zum Träger des Weltgebäudes gemacht hat, so daß die menschliche Gesellschaft in Kirche und Staat auf keinem andern als auf diesem Fundamente

ruht. Nur eine solche Ueberordnung, wie Cl. zwischen dem Vernünftigen und Uebervernünftigen feststellen möchte, erkennt G. nicht an, weil dieselbe zu Gunsten des logisch-begrifflichen Subordinationsverhältnisses die qualitative Wesensverschiedenheit von Gott und Welt aufhebt.

Wie es sich aber mit den „Glaubensgeheimnissen" nach Günther verhalte, das haben wir im Vorhergehenden ausführlich genug besprochen. Günther verwirft keine Glaubenslehre, wenn und weil es ihm nicht gelingt, sie wissenschaftlich zu erhärten; er glaubt daran auf die Auctorität Gottes. Aber er schließt auch keine Offenbarungslehre deshalb, weil sie von der Schule für ein Mysterium ausgegeben wird, von der Anwendbarkeit des positiven Vernunftkriteriums auf dieselbe aus. Wenn das unkatholisch ist, so ist es nicht weniger die Anwendung des negativen Kriteriums. Die Kirche aber hat es nie gerügt, daß ein Augustin gefragt: Cur Deus trinus und ein Anselmus: Cur Deus homo. Und wenn der Wissenschaft der Folgezeit die Antworten auf jene Fragen nicht mehr genügten; so ist der Grund hievon nicht in der Unziemlichkeit jener Fragen, sondern in den Fortschritten zu suchen, die seitdem unser Geschlecht in den andern Zweigen des menschlichen Wissens gemacht hat.

„Der alte Unterschied (so hören wir weiter) zwischen Philosophie und Theologie, als zwischen zweien sowohl durch die Verschiedenheit ihrer Erkenntnißquellen als durch die Abgrenzung ihres Gebietes von einander getrennten und doch in einem ganz genau bestimmten Verhältnisse zu einander stehenden Wissenschaften wird ganz und gar verwischt oder doch nur scheinbar festgehalten, denn eigentliches Wissen ist nur in der Philosophie vorhanden und

diese erstreckt sich gleichmäßig über alle Wahrheiten, auch der göttlichen Offenbarung in der Geschichte."

„Die Verschiedenheit der Erkenntnißquellen" der Theologie und Philosophie negirt Günther so wenig, als die Verschiedenheit des Schöpfungs- und Erlösungsfactums.

Aber das Erkenntniß- oder erkennende Princip ist ihm der Geist (die Vernunft) eines jeden Menschen, der überdies vor Allem sich erkennen muß, wenn er Anderes erkennen, und nicht blos äußerlich kennen lernen soll. Dieses Erkenntniß- oder Glaubens- und Wissensprincip ist daher auch dasselbe in der Theologie wie in der Philosophie; oder es müßte der Theolog geistlos aus seinen Quellen schöpfen können. Die völlige „Trennung" aber der Theologie, als einer sog. positiven Wissenschaft, von der Philosophie stammt aus der Zeit des Verfalls der scholastischen Philosophie, aus der Zeit der doppelten Wahrheiten.

Wenn wir nun diese Trennung verwerfen, „verwischen" wir darum „ganz und gar oder halten doch nur scheinbar ein genau bestimmtes Verhältniß beider Wissenschaften fest"; und zwar deshalb, weil nach uns „eigentliches Wissen nur in der Philosophie vorhanden ist, und diese gleichmäßig über alle Wahrheiten, auch der göttlichen Offenbarung in der Geschichte sich erstreckt"?

Ja! eigentliches d. h. wissenschaftliches Wissen ist nur das philosophische, aber eben darum auch das theologische, wenn der Theolog gründlich philosophirt; und philosophiren muß er, wenn er die Wissenschaft der Theologie aufbauen will. Wenn aber die Theologie das Philosophiren ganz und gar lassen will (sie kann es aber nicht), so kommt sie auch zu keiner Wissenschaft.

Auch hat die Philosophie von jeher alle Wahrheit zum Gegenstande ihrer Forschung gemacht, und dieses Recht wird sie auch in Zukunft sich nicht nehmen lassen. Alles Gegebene wird eben durch seine Gegebenheit Object der Wissenschaft. Und zu keiner Zeit, wo die Wissenschaft blühte, wurde irgend ein Gegebenes (Geoffenbartes) als solches von der Vernunfterkenntniß ausgeschlossen; sondern es wurde nur gefragt: ob eine negative oder positive, und ob eine blos analogische oder eigentliche Erkenntniß möglich sei.

Sollte endlich Cl. in unserer früheren Besprechung seines Magd-Verhältnisses zwischen Philosophie und Theologie die Abgrenzung beider Gebiete noch nicht scharf genug gezeichnet finden; so könnte das ja dann von uns nachgeholt werden, wenn es ihm vorher belieben sollte: das Verhältniß „genau zu bestimmen", in welchem zwei gänzlich „von einander getrennte Wissenschaften" zu einander stehen! —

„Endlich ist (bei Günther) die Philosophie der Theologie nicht nur nicht untergeordnet oder der Glaube zur unumgänglichen Bedingung der Erkenntniß gemacht, sondern das Wissen steht dem Glauben, die freie Forschung der Auctorität gleichberechtigt zur Seite; . . . ja im Grunde genommen ist die Philosophie der Theologie übergeordnet, denn . . . es vermag der philosophirende Geist — von seinem freien, von dem Glauben ganz unabhängigen Standpunkte aus — alle Wahrheiten der Offenbarung zu reconstruiren, die Probe an ihnen zu machen und sie durch sich selbst in einer höheren Weise zu erkennen als diejenige ist, welche uns die denkende Betrachtung des Gegebenen gewährt." (S. 28.)

Wie? Weil der Glaube die unumgängliche Bedingung des Wissens ist, deshalb ist die Philosophie der Theologie untergeordnet? Seit wann sind denn Glaube und Theologie identisch? Seit wann ist jeder Gläubige ein Theolog, und jeder Theolog ein Gläubiger? Und seit wann ist dasjenige, was die Bedingung für den Eintritt eines Andern ist, diesem nothwendig übergeordnet?

Wir haben gesehen, daß auch der sog. natürliche Glaube die Bedingung für das Wissen ist. Wenn deshalb ein Unterordnungsverhältniß zwischen beiden stattfindet, so ist der Geist sich selber untergeordnet. Und es ist die Naturerkenntniß, es sind alle Naturwissenschaften bedingt durch die Sinneswahrnehmungen. Ist deshalb die Naturphilosophie untergeordnet der Sinnesempirie, der Geist untergeordnet der Natur? Und da die Empirie überhaupt die unumgängliche Bedingung für alle Erkenntniß; ist deshalb diese jener untergeordnet?

Wohl müssen dem Geiste, um erkennen zu können, Objecte gegeben sein. Aber darum verliert er sich nicht in der Objectenwelt, sondern behauptet ihr gegenüber seine Selbstständigkeit, indem er sich aus der Objectivität als freies Subject zurücknimmt, und für die Erkenntniß der Objecte auf seine Denkformen und Gesetze sich angewiesen weiß. — Nein, nicht nach einem logischen Unterordnungsverhältniß kann gefragt werden, denn von einem solchen kann überall nur zwischen dem Besondern und Allgemeinen, dem Individuum und der Gattung, als dem Niederen und Höheren vernünftige Rede sein; sondern nach einem Abhängigkeitsverhältnisse. Ist also die Philosophie von der Theologie abhängig? So gewiß als sie

vom Gegebenen abhängig ist! Aber diese Abhängigkeit negirt nicht ihre Selbstständigkeit. Die Philosophie hat so gewiß einen selbsteignen freien Standpunkt, als dem Denkgeiste selbsteigene Substanzialität zukömmt. Ist die Theologie von der Philosophie abhängig? So gewiß, als das Verständniß des Gegebenen vom Verstande abhängig ist!

Das Object der Theologie kann sich nicht selber wissenschaftlich verarbeiten. Aber diese Abhängigkeit negirt nicht ihre Selbstständigkeit, denn die Offenbarung trägt ihre Auctorität nicht vom Denkgeiste zu Lehen. Es wird daher auch die Theologie nicht zürnen dürfen, wenn die Philosophie sie als Schwester begrüßt, und Dienst um Gegendienst anbietet.

Clemens will nur eine „denkende Betrachtung des Gegebenen". Aber was ist das Denken des Geistes, und was ist also seine denkende Betrachtung des Gegebenen? Doch fürwahr keine Betrachtung, in welcher das Denken auf- und untergeht, keine sinnliche Betrachtung (Anschauung), kein bloßes Vorstellen, sei's mit, sei's ohne schematisirender Thätigkeit. Was kann also jene denkende Betrachtung nur sein? Offenbar nur eine solche, bei welcher der Geist als solcher denkt, d. h. sein Denkgesetz und seine Kategorien zur Anwendung bringt; oder eine vernünftige und nicht eine unvernünftige (geistlose) Betrachtung. Aber — das heißt ja: dem Geiste einen „freien Standpunkt" für seine Betrachtung des Gegebenen zuerkennen! Und das will Cl. nicht. Was will er denn? Das Licht des Ichgedankens auslöschen, den Geist zu einem Sinnesauge machen, das alles Licht von der Sonne empfängt, und nur in

diesem Lichte das Gegebene betrachten kann. Das will er; oder er weiß selber nicht, was er will.

Wir aber wollen die Philosophie der Theologie nicht „überordnen." Uebergeordnet würde die Philosophie der Theologie nur dann sein, wenn diese in jener schon enthalten wäre. Und das würde nur dann der Fall sein, wenn die Philosophie die zweite Offenbarung als in der ersten (sei's wie die Wirkung in der Ursache, sei's wie das Besondere im Allgemeinen) schon mitgegeben nachweisen, das Object der Theologie also a priori construiren könnte. Wenn ihr aber das nicht einfällt, wenn sie vielmehr zur Theologie in die Schule geht, um sowohl das Offenbarungsobject, als die bisherigen Verständigungsversuche über dasselbe kennen zu lernen; so liegt ihr nichts so ferne, als der Theologie sich überordnen zu wollen.

Doch — es scheint dem Hrn. Clemens überhaupt sehr schwer zu fallen, sich in die G.'sche Erkenntnißtheorie hineinzufinden. So sind ihm auch „die Worte, welche Vorsch. II. XXIII. vorkommen, daß der Satz intelligo ut credam den Satz credo ut intelligam zur nothwendigen Voraussetzung für seinen Eintritt im wissenschaftlichen Processe habe, schwer verständlich" (S. 28). Es sind dieselben aber genau so schwer verständlich, als der Satz: das Wissen wird aus dem Glauben geboren, weil dieses schon nicht ohne alles Wissen ist, oder: wo kein Wissen möglich, da ist auch kein Glauben wirklich; d. h. sie sind so schwer verständlich, als der geistige Denk-, als Glaubens- und Wissensproceß schwer ergründlich ist.

Daher will ich an dem Doppelsatze: credo ut intelligam und intelligo ut credam noch einen letzten Versuch machen, über die

Günther'sche Verhältnißbestimmung zwischen Glauben und Wissen unsern Gegnern die Augen zu öffnen.

Zunächst verweise ich auf die Stelle Eur. und Her. S. 252 ff. (womit zu vergleichen S. 316), wo G. nachweist: was für eine Giftschlange hinter dem Satze verborgen sei: daß das Wissen wohl — dem Glauben, nicht aber auch der Glaube dem Wissen immanent sei.

Sodann bitte ich, die Stelle S. 279—85 zu lesen, wo G. die Behauptung als eine Augustinische erhärtet: „Wie der Glaube die unveränderliche Voraussetzung des Wissens ist, so ist auch das Wissen die gleiche Voraussetzung des Glaubens", oder: „Es gibt eine gegenseitige Immanenz des Glaubens und Wissens, und hiemit auch eine gegenseitige Transcendenz, wodurch weder der Offenbarung als That Gottes, noch der Wissenschaft als That des Menschen auch nur das Geringste vergeben wird." (Credere non possemus, nisi rationales animas haberemus. Neque auctoritatem ratio penitus deserit, cum consideratur, cui sit credendum. Quantulacunque ratio, quae persuadet, ut fides praecedat rationem, ipsa tamen antecedit fidem.) Daher habe auch der große Kirchenlehrer das Vernunftwissen vom Offenbarungsglauben nie schlechthin ausgeschlossen. Selbst da, wo er, wie in der Trinitätslehre, die einseitige Immanenz des Wissens aufstellt, sei seine Sprache doch nie ganz dieser Einseitigkeit entsprechend. Magis ex fide quam ex ratione veritatem percipi oportere, schreibe er ja an Consentius, und: Temporalium rerum fides, sive praeteritarum sive futurarum magis credendo quam intelligendo

valet. De vera relig. 46. Diese Unentschiedenheit aber habe ihren tieferen Grund in Augustins Erkenntnißtheorie.

Endlich möge man nachschlagen Vorsch. I. S. 142 ff. Janusk. S. 316—19, 333 ff. Peregr. S. 274 f. Eur. u. Her. S. 226 f. „Ueber den Vernunfthaß“ S. 62 f., und meine Briefe I. S. 21 f.

Ich selber fasse alle Ausführungen G.'s in den wenigen Worten zusammen: Versteht man unter dem Worte Wissen das höhere (philosophische), den Glauben in seinen Vermittelungen begreifende Wissen, so kann dieses dem Glauben nur nachfolgen: Credo, ut intelligam. Denkt man aber bei dem Worte Wissen an das Wissen um sich und um Gott oder an das Selbst- und Gottesbewußtsein (welches freilich auch ein Glauben ist, weil Gott so wenig als der menschliche Geist sinnfällige Gegenstände sind), so ist der Offenbarungsglaube unmöglich, wo jenes Wissen nicht vorhanden ist: Intelligo, ut credam. Und das ist ausgesprochen in den Worten Augustins: Credere non possemus, nisi rationales animas haberemus; und nicht weniger in den Worten des h. Thomas: Fides non potest universaliter praecedere intellectum: non enim posset homo assentire credendo aliquibus praepositis, nisi ea aliqualiter intelligeret. Sed perfectio intellectus consequitur fidem, quae est virtus, ad quam quidem intellectus perfectionem sequitur quaedam fidei certitudo. 2. 2. q. 8. art. 8. Nichts kann Glaubensobject und Glaubensauctorität für mich werden, bevor ich mir selber im Wissen um mich Glaubensauctorität und Object (versteht sich von Gottes Gnaden) geworden bin. Oder: der Vernunftglaube, welcher auch ein Wissen genannt wird und ist, ist die Voraussetzung

des Offenbarungsglaubens. Dagegen ist die Predigt der [illegible] wahrheit die Voraussetzung für die Möglichkeit des Glaubens [illegible]. letztere. Und nicht nur läßt Gott das Glaubensobject in der [illegible] an den Geist herantreten, sondern Er räumt auch durch Seine [illegible] wirkung auf denselben die Hindernisse hinweg, welche der freien [illegible] stimmung desselben zur Glaubenswahrheit im Wege stehen: [illegible] praeparat hominem.

Und daher stimmen wir den Worten des Votums S. [illegible] „Die Bedenken des Cl. wider die von Günther principiell [illegible] Ergänzung des Credo ut intelligam durch das weitere Intelligo [illegible] credam dünken uns so lange als unzureichend, als nicht [illegible] wiesen wird, daß auch ein christlicher Denker aus der Idee der [illegible] mitiven Offenbarung Gottes durch die Schöpfung kein Verständ[illegible] der zweiten Gottesoffenbarung in Christus gewinnen könne. [illegible] dieser zu Grunde liegende beneplacitum divinum hebt ihre [illegible] nalität und rationelle Erkennbarkeit nicht auf; daß Gott nicht [illegible] bloßer Willkür handeln könne, ist keine aus den Schriften der [illegible] und Pantheisten in's Christenthum eingeschwärzte Lehre, sondern [illegible] ächt christliche Ansicht, und die einzige, welche einer würdigen [illegible] stellung vom göttlichen Handeln angemessen ist.“

Aber „freilich — so fährt Cl. fort — hat bisher weder Gün[illegible] ther, noch irgend einer seiner Schüler, erklärt, wie eine sogenannte freie Forschung und Wissenschaft neben der absoluten Auctorität des h. Geistes, als des regulativen Princips für dieselbe, das nicht negirt werden darf, wovon Vorsch. II. S. 504 und sonst so oft die Rede ist, möglich [illegible] denkbar sei, und eine befriedigende Erklärung in dieser Hinsicht

dürfte wohl auch schwer zu geben sein, so lange jeder Gebildete nach dem bisherigen Sprachgebrauche unter freier Forschung und Wissenschaft eine Forschung und Wissenschaft versteht, die sich in ihren Resultaten nach keinem ihr äußerlichen Maßstabe und darum auch nicht nach der Auctorität des h. Geistes in der Kirche richtet." (S. 28 f.)

Die ganze speculative Theologie Günthers ist der factische Beweis für die Vereinbarkeit einer freien Forschung mit der absoluten Glaubensauctorität, und zugleich der Unvereinbarkeit einer unfreien Forschung und Wissenschaft mit den Grundvoraussetzungen des Christenthums. Und C. soll die Erklärung schuldig geblieben sein, wie jene Freiheit neben dieser Auctorität möglich sei?? Ja! „freie Forschung und Wissenschaft neben der absoluten Auctorität des h. Geistes in der Kirche ist unmöglich" heißt mit dürren Worten: Gott und Creatur sind neben einander unmöglich. Und wir wissen nun ganz genau, wie es mit dem vorgeblichen Creatianismus des Dr. Clemens steht. Die Vernunft gilt nichts, denn es gilt nur eine Bestimmung derselben durch die göttliche Auctorität; — und d. h. der Schöpfer gilt nichts, nur der Emanator. Fürwahr, das sind die schlechtesten Magddienste, die die Philosophie der Theologie leistet! Ja! wenn „absolute Auctorität" der Kirche identisch wäre mit „Absolutismus" derselben, d. h. mit Verwerfung jeder anderen Auctorität von Gottes Gnaden, — dann hätte man Recht, die Philosophie zu einer Sklavin der Theologie zu machen; dann verzichte man aber auch auf die Vernünftigkeit des Glaubens!

„Jeder Gebildete versteht unter freier Forschung und Wissenschaft eine solche, die sich in ihren Resultaten nach keinem ihr

äußerlichen Maßstabe und darum auch nicht nach der Auctorität des h. Geistes in der Kirche richtet." — Hat Cl. auch bedacht, welche Alternative er dem Katholiken mit diesen Worten stelle? Keine andere, als zu wählen zwischen dem Absolutismus der kirchlichen und dem Absolutismus der Vernunftauctorität; zu wählen zwischen den Sätzen: es gibt nur Eine Auctorität, die Gottes, und: es gibt nur eine Auctorität, die unserer Vernunft. Und hat er bedacht: daß diese beiden Sätze nur die beiden extremen Ausläufe des Panlogismus seien? Auch hat er ganz und gar seinen eigenen Ausspruch vergessen: „Gott ist, wie der Urheber der Offenbarung und Gnade, so auch der Urheber der Vernunft und ihrer Gesetze. Wo daher ein Widerspruch hervortritt, da ist derselbe nur ein scheinbarer." Wie denn nun? Wenn der Geist (die Vernunft) Gesetze (und Formen) des Denkens hat, die auf Gott als ihren Urheber zurückweisen, weil dieser der Schöpfer des Geistes ist; hat er dann das Recht, nach diesen Gesetzen und Formen zu denken, oder hat er es nicht? Und wenn er diese Gesetze und Formen aufsucht, um von denselben bei seinem Streben nach Erkenntniß freien Gebrauch machen zu können, ist seine Forschung dann eine freie oder ist sie es nicht?

Aber — er kann bei Erhebung und Feststellung jener Gesetze und Formen fehlgreifen; und er kann, auch wenn sie richtig erhoben sind, bei ihrer Geltendmachung inconsequent werden; in beiden Fällen wird er irren. Muß er nun den Irrthum, das Resultat seiner freien Forschung, festhalten, wenn der Widerspruch mit den Lehren des Christenthums offen zu Tage tritt? Oder wird, wenn er, auf seine Irrthumsfähigkeit einerseits und auf die Infallibilität der göttlichen Auctorität in der Kirche anderseits sich besinnend

den Irrthum aufgibt, zugleich auch die freie Forschung und Wissenschaft von ihm aufgegeben? Ist etwa seine Forschung nur dann eine freie, wenn er jede Auctorität, die er nicht selber ist, verwirft?

Kann der Geist sich nicht als eine vernünftige Auctorität erkennen, ohne zugleich die Absolutheit derselben zu behaupten? (Vergl. Peregr. S. 371.) Kann er sich nicht als Lebensprincip finden, und zugleich andere Lebensprincipien mitfinden? Wird er also die anderen Auctoritäten verwerfen müssen, um die eigene aufrecht erhalten zu können? Doch nur unter der Voraussetzung: daß es Mehreres, im Wesen und daher auch in der auctoritativen Selbstbezeugung Verschiedenes nicht geben könne; daß vielmehr nur Eines existiren könne, und dieses Eine Gott sei (in vollkommener Weise sich darlebend in sich selbst, in unvollkommener Weise in der Welt, oder — was consequenter ist — in der Welt zur vollkommenen Selbstdarlebung kommend). Ist es also nicht, wie ich oben sagte: daß die Leugnung der Möglichkeit einer freien und doch nicht absolut unabhängigen Forschung und Wissenschaft identisch sei mit Leugnung der Geschöpflichkeit des Geistes?

Was aber hat es mit unserer „freien Forschung" auf sich? *) Das Denken des Geistes ist so beschaffen, daß dieser aus der vergegenständlichten innern Erscheinungswelt sich als Subject zurücknimmt. Hiedurch ist er freies Subject. Er ist ein freies Denksubject, weil sein ursprüngliches Bewußtwerden ein Selbstbewußtwerden, sein Denkproceß ein Wissensproceß ist. Im Ichgedan-

*) Vgl. Der l. Symbol. S. 294 ff.

ken liegt die Wurzel der Denkfreiheit. Darum hat der Denkgeist aber auch die Urbestimmung und das Urrecht: was er an sich gethan, auch an allem Andern zu thun, das in die Sphäre seines Wissens eintritt. In sich findet, aus sich erhebt er die Normen seines (des vernünftigen) Erkennens, weshalb er für den Inhalt seines Fürwahr- und Fürwirklichhaltens von äußern Auctoritäten nur also bestimmt werden kann, daß er zugleich seine eigene Auctorität frei geltend macht. Bei Allem, was Object seines Glaubens und Wissens werden will, ist er als Subject mitthätig; und darf es daher auch subjectiv verarbeiten, um es in seiner Wahrheit zu begreifen. Sogenanntes objectives, d. h. durch die bloßen Objecte herbeigeführtes Wissen wäre ein bloßes Kennenlernen, kein Erkennen. Letzteres kommt erst dadurch zu Stande, daß der von sich wissende Geist die fremden Objecte in ähnlicher Weise auf ihre wirkenden Subjecte (Realgründe) zurückführt und aus denselben begreift, wie und nachdem er die eigene Objectivität in ihrer Subjectivität begründet, und beide aus dem gemeinsamen Realgrunde begriffen hat.

Die Glaubens- und Wissensfreiheit bedeutet also nichts Anderes, als die Freiheit, welche sich die Vernunft aus angestammtem und unveräußerlichem Rechte nimmt, sich für ihr Fürwahrhalten nicht selbstbestimmungslos von äußern Auctoritäten bestimmen zu lassen, sondern vor Allem auf die eigene Auctorität sich zu besinnen, um sofort in Folge der gewonnenen Selbsterkenntniß zu ermitteln, welchen anderen Auctoritäten außer der eigenen, der eigenen Vernünftigkeit gemäß, Glauben zu schenken sei. Oder — als denkfreies Wesen sich bethätigen heißt: die inneren subjectiven (durch die Erkenntniß seiner selbst als Subjects für es vermittelten) Gründe

aufsuchen, wodurch jene Auctoritäten wahre Auctoritäten für es sind.

Dadurch allein auch ist es möglich, blos vorgebliche Auctoritäten ihrer usurpirten Herrschaft zu entkleiden, die wirklichen Auctoritäten in der Menschengeschichte aber in ihrer Beschaffenheit und Rangordnung zu erkennen. Dadurch allein ist es möglich: von dem bloßen und im Vergleiche zur größern Innerlichkeit des Wissens äußerlichen Glauben zum innerlich begründeten Glauben oder zum Wissen vorzudringen.

Auf dieser, die fremden Auctoritäten nicht in falschem Vernunftstolze und voreiliger Selbstüberhebung verwerfenden, sondern nur nach der Realität und Qualität der Glaubensauctoritäten fragenden Denkfreiheit bestehen, und davon nicht lassen, heißt also: auf das Recht der Vernünftigkeit unseres Glaubens und der Gründlichkeit unseres Wissens nicht verzichten wollen.

Kurz: unsere Idee der Denkfreiheit ist die Idee einer Causalität, welche in ihrer Bethätigung nicht dergestalt von sich kommt, daß sie in blinder Gesetzlichkeit und äußerem Impulse gemäß wirken und dadurch zu Vorstellungen von Objecten kommen und hiebei stehen bleiben müßte, sondern welche durch ihre Thätigkeit von der Verlorenheit und Befangenheit in der Objectivität oder im bloßen Vorstellen sich loslösend, zu selbstbewußter Subjectivität vordringt. Oder: Denkfreiheit ist Bethätigung seiner als vernünftigen Subjects in allem objectiven Fürwahr- und Fürwirklichhalten.

Was wir also verlangen, wenn wir die Freiheit der Forschung und Wissenschaft verlangen, ist: daß kein blos äußerer Maßstab, sondern der innere Maßstab unserer Vernünftigkeit an jegliches

Object des Glaubens und Wissens gelegt werde. Eben darum kommt aber auch so viel darauf an, die wahren Normen der Vernünftigkeit aufzufinden; und eben darum dringen wir vor allem Andern auf Selbsterkenntniß. Weil diese aber so überaus schwierig ist, so sollen wir Belehrung und Zurechtweisung, von welcher Seite sie auch kommen möge, ganz besonders aber von der unfehlbaren Auctorität der Kirche freudig und dankbar annehmen. Und wir können das. Denn die Vernunftauctorität, welche Günther dem menschlichen Geiste vindicirt, ist keine solche, daß dieselbe jede andere Auctorität von vorhinein ausschlösse; wohl aber eine solche, daß sie auf andere Auctoritäten, insbesondere auch auf die absolute Auctorität Gottes hinweist. Der Maßstab der Vernünftigkeit nämlich, den Günther im Geiste erhoben hat, ist ein transcendenter, über das Gebiet des geistigen Daseins hinausreichender. Diesen Maßstab an das Gegebene anlegend, ordnen wir nicht die fremden Auctoritäten (Lebensprincipien) der Vernunft unter; ordnen aber auch diese nicht (in logischer Weise) jenen unter; denn uns ist nicht Alles, was da ist, Vernunft, Geist, noch auch dieser ein Moment in der Selbstverwirklichung Gottes. Dieser Maßstab verhilft uns vielmehr zur Erkenntniß: daß es Gott gefallen hat zu schaffen, d. h. die Welt weder neben noch unter noch über Sich zu ordnen, überhaupt nicht begrifflich zu ordnen; denn sonst hätte er nicht geschaffen, sondern wäre emanirt. Was denn also? Er hat Nichtabsolutes außer Sich gesetzt, damit es sich als solches in nichtabsoluter Persönlichkeit bezeuge. Durch die Schöpfung ist er also nicht selber außer sich gekommen, und kann daher auch nicht selber in der Welt zu sich kommen, Er, der ohne die reale Welt und vor derselben die voll-

kommene Persönlichkeit ist. Diejenigen Factoren der Welt, welche zu sich kommen (ihrer selbst bewußt werden), können daher auch nicht unmittelbar zu Gott kommen (nicht unmittelbar den Gottesgedanken gewinnen), eben weil das Sein Gottes nicht unmittelbar ihrem Leben unterliegt; sie können nur mittelbar zur Gottesidee kommen, mittelst der Ichidee, in welcher sie sich als Negation des Absoluten finden. Und darum gibt es so gewiß eine Transcendenz der Ichidee, als Gott in der Schöpfung sein eigenes Sein transcendirt hat. Und nun führt Affirmation des eigenen Ich in seiner gesetzlichen Selbstbezeugung (oder der Vernunftauctorität) zur Affirmation der Auctorität Gottes, weil der Geist die Absolutheit von sich negiren muß; und nicht weniger zur Affirmation der Auctorität der Natur, da er sich nicht als das leibbildende Princip affirmiren kann, ohne seine freie Persönlichkeit zu negiren. Und umgekehrt kann durch die Anerkennung der fremden Auctoritäten die Auctorität des Geistes so wenig negirt werden, als diese jene negirt hat. So bestehen denn also die verschiedenen Auctoritäten so friedfertig neben einander, können es wenigstens, als Gott und Welt, und in dieser Natur, Geist und Mensch. Diese Auctoritäten können principiell oder a priori so wenig einander widersprechen, als Gott in seinen Offenbarungen mit sich in Widerspruch treten kann. —

Und demnach sollte wohl jeder wissenschaftlich „gebildete“ Christ wissen: daß, den Maßstab der Vernunft an die historische Offenbarung anlegen oder frei über die Glaubensdogmen forschen, nicht heißen könne, sich um die fremden Auctoritäten nicht kümmern, und ohne alle Achtung vor und Beachtung der Auctorität des h.

und der Sitten mit unfehlbarem Urtheile entscheidet, mehr oder minder aufgehoben wird."

Wir haben gehört: daß Günther die Wissenschaft für eine Schwester des Glaubens ansieht, weil der Geist bei Hervorbringung derselben in der eigensten Sphäre seiner autonomen Wirksamkeit waltet *); und nun soll er sie für die Mutter desselben ausgeben! Wir haben gehört: daß nach seiner Ansicht die Auctorität der Kirche nicht das Opfer unserer Vernunftauctorität verlange; und nun soll er jene dieser aufopfern! Wir haben gehört: daß das auctoritative Verhältniß, welches er zwischen Glauben und Wissen ansetzt, nicht bedeuten wolle, daß zwei absolute Auctoritäten in der Menschheit vorhanden seien, sondern daß die absolute Glaubensauctorität die relative Vernunftauctorität eben so wenig negire, als der Erlöser den Schöpfer negirt; und nun soll die Vernunft ihre Auctorität so weit treiben dürfen, daß sie sich der göttlichen Auctorität überordnet! Wir haben gehört: daß die Auctorität der Vernunft eine fehlbare sei, die des kirchlichen Lehramtes eine unfehlbare; und nun soll jene über diese sich zu Gericht setzen, um die eigentliche letzte Entscheidung zu treffen!

Wir haben gehört: daß die Freiheit der Forschung, welche Günther für den Gläubigen in Anspruch nimmt, nichts bedeute, als daß die Vernunft eine von Gott gesetzte Denkmacht sei, die sich ihrer Gesetze bewußt werden, davon aber auch abirren könne; und nun soll jene Freiheit darin bestehen, daß die Vernunft das zu einer bestimmten Zeit errungene Selbstverständniß für ein absolut un-

*) Vgl. Votum S. 14—16.

Also verstehen wir die Freiheit der Forschung und protestiren gegen die Unfreiheit der Wissenschaft. Die theoretische Unfreiheit ist nur der Vordersatz zur praktischen Unfreiheit des Geistes, zum servum arbitrium der Reformatoren und zur alleinigen Wirksamkeit der Gnade. Ja, Leugnung der freien Vernunftauctorität ist identisch mit Leugnung der Geschöpflichkeit des Geistes. Und dann wird selbst die Demuth zum Hochmuthe, weil zur Selbstvergötterung, wenn auch auf einer noch so niederen Stufe der Mittheilung des göttlichen Wesens.

Und auf diese freie Forschung gründen wir unsere Hoffnung einer einstigen principiellen Wiederversöhnung des Protestantismus mit dem Katholicismus. Auf dieser Basis (so hoffen wir) wird insbesondere der deutsche Protestantismus in den Schooß der Kirche zurückkehren.

Aber — ist diese unsere Hoffnung etwa auch darauf gegründet, daß Clemens recht hat, indem er uns nachsagt: „Jener vollkommene Widerspruch (zwischen der freien Forschung und der Auctorität der Kirche) wird nicht blos dadurch zu lösen gesucht, daß die Anerkennung der göttlichen Auctorität von der selbstständigen Prüfung des Geistes abhängig gemacht, sondern auch dadurch, daß bei eintretenden Conflicten zwischen dem Wissen und dem Glauben die eigentliche letzte Entscheidung nicht dem kirchlichen Lehramte, sondern der Schule als Vertreterin der Wissenschaft in die Hand gelegt, und dadurch der Begriff einer, wie der h. Vater Pius IX. sich ausdrückt, von Gott selbst eingesetzten lebendigen Auctorität, die den wahren und rechtmäßigen Sinn der göttlichen Offenbarung lehrt und feststellt, und alle Streitigkeiten in Sachen des Glaubens

Wenn es aber Aufgabe der Schule ist und bleibt, Fortschritte in der Wissenschaft zu machen, und wenn in Folge dessen immer neue Probleme der Wissenschaft auftauchen und ihre Lösung verlangen, kann es dann Aufgabe der Kirche sein, gleich Anfangs für alle Zukunft genügende Entscheidungen zu treffen?

Sind die nachfolgenden Entscheidungen in Beziehung auf denselben Gegenstand nichts als bloße Wiederholungen der früheren? Kann „durch spätere Entscheidungen der Kirche nicht der eine und andere Punkt des schon gegebenen Lehrbegriffs für das subjective Verständniß in eine neue Beleuchtung gerückt werden, unter welcher man ihn bisher zu sehen nicht veranlaßt war?“ (Votum S. 20.) Oder ist die Kirche nicht im Stande, wenn neue Fragen über die Glaubenslehren im Leben und in der Wissenschaft auftauchen, und vielleicht eine häretische Beantwortung erhalten, dann auch neue Entscheidungen zu treffen, — neu in Beziehung auf die Explication, alt in Beziehung auf das, was implicite im traditionellen Glauben liegt? Und ist das explicirte Dogma nicht vollkommener zu nennen, als das noch nicht explicirte? Und darf daher Günther die Worte Christi: „Ich hätte euch noch Vieles zu sagen, aber ihr könnt es noch nicht ertragen“ nicht auch auf die lehrende Kirche anwenden? Darf ihm diese Anwendung zum Verbrechen angerechnet werden? Ist etwa der Fels Petri ein Petrefact?

„Die Infallibilität der Kirche in ihrem Lehramte ist nicht einerlei mit Imperfectibilität der jedesmaligen Entscheidung als eines Non plus ultra im Verständnisse. Die Perfectibilität im Verständnisse verträgt sich sehr gut mit der Infallibilität, die Niemandem ursprünglich zukommt, als nur dem heiligen Geiste, der

seine durch den Gottmenschen erlöste Menschheit in alle Wahrheit zu führen und zu leiten hat; keineswegs aber alle Wahrheit einmal für allemal in die Kirche hineingeführt, und diese mit jener auf immer und für alle Hungersnoth, als feste Stadt Gottes, verproviantirt hat." Süd- und Nordl. S. 197, womit zu vergleichen, wie Günther S. 356 ff. den Verf. des Rosenkranzes eines Katholiken, Dr. König abfertigt, der unter Anderm sagt: „Was in der Bibel für ewig aufgespeichert liegt, reicht hin, alle Generationen der Erde zu sättigen. Wahrheiten, in einem höheren Clima gereift und von glücklichen Geistern zur Erde niedergebracht, muß man genießen, wie sie an und für sich sind. Denn — ausgesäet arten sie aus."

Nein! wenn Cl. nichts Anderes vorzubringen weiß, so bleibt sein Vorwurf ungerechtfertigt, daß G. die „eigentliche letzte Entscheidung nicht dem kirchlichen Lehramte, sondern der Schule, als der Vertreterin der Wissenschaft, in die Hand lege." Wenn aber Clemens so weit zu gehen wagt, daß er eine „philosophische Tradition in der Kirche" annimmt, „die sich von der Entwickelung der Dogmen gar nicht trennen lasse, und die man nicht der Falschheit und Verkehrtheit zeihen könne, ohne folgerichtig entweder ein Zustandekommen der Dogmen ohne alles vernünftige Zuthun von Seiten des Menschen zu behaupten, oder das Dogma selbst zu verdächtigen," — läßt er dann nicht die Schule als Vertreterin der Wissenschaft an der Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes participiren? Und dann kann freilich an der ganzen neueren Philosophie seit Cartesius, so weit sie von der Scholastik abweicht, auch kein gutes Haar sein: sie hat nur Irrthümer zu Tage gefördert. Und

nun begreifen wir des Clemens siegesgewissen Anlauf gegen Günther. Dieser aber nimmt so wenig für die neue als für die alte Schule den Geist der Unfehlbarkeit in Anspruch, indem er mit unserm h. Vater Pius IX. **nur** die **Kirche** für „die von Gott selbst eingesetzte lebendige Auctorität" ansieht, „welche den wahren und rechtmäßigen Sinn der göttlichen Offenbarung lehrt und feststellt."

So heißt es auch in den bekannten „Zwei Worten zur Abwehr theologischer Fäuste": „Hört irgend eine Auctorität auf, eine solche zu sein, wenn sie als solche begriffen wird; und fangt sie nicht vielmehr eben damit an, eine unbezweifelbare für den Denker zu sein? Wird die Vernunft dadurch, daß sie die absolute Auctorität — Gott in seiner primären wie in seiner secundären Offenbarung, in den Thatsachen der Schöpfung wie in denen der Erlösung — nach „Vermögen und Pflicht" begreift, etwa selbst zu dieser Auctorität? Wird sie nicht vielmehr in dem Maße, in welchem sie selbe als außer und über ihr stehende begreift, ihrer eigenen Relativität sich bewußt. und dadurch bestimmt, **der absoluten Auctorität und ihrer Vertreterin im Diesseits, der lehrenden Kirche sich unterzuordnen und sie als „oberste Richterin" nicht nur ihres Glaubens, sondern auch ihres Wissens anzuerkennen?**" S. 37 f. Vergl. **Merten** „Der sel. Frings und sein Freund" S. 23 f.

Weiß Cl. nichts Schlagenderes aufzubringen, um Günther'n zu überführen, daß er lehre, was er auf seinem creatianistischen Standpunkte nicht lehren kann? Doch ja — er hat eine Stelle in **Peregrin's Gastmahl** gefunden, welche lautet:

„Die lehrende Kirche als solche ist keine gelehrte Gesellschaft für die Theologie. Ihr Veto hat sie aber dessenungeachtet nicht blos in Beziehung auf die Theologie, sondern auch in Bezug auf alles Wissen einzulegen, weil kein Wissen in der Menschheit bei dem organischen Verbande aller Wissenschaften von der Art ist, daß von ihm ein absoluter Separatismus prädicirt werden könnte. Ist aber dies der Fall, so ist die Möglichkeit einer feindlichen Stellung gegen das Object der Theologie gegeben, und im Falle der Wirklichkeit — ihr Veto zugleich, ja selbst das Anathem, das mit jenem nicht zu verwechseln ist.“ In einer Note hiezu heißt es dann: „Jenes schlägt in dieses nothwendig über, wenn die Repräsentanten der fraglichen Wissenschaft entweder alle und jede Rechtfertigung und Verständigung mit der Kirche abweisen, oder wenn diese letztere von der Kirche nicht hinreichend befunden wird. Es versteht sich aber auch zugleich: daß Anatheme aufgehoben werden müssen, wenn die Wissenschaft mit der Zeit ihre Rechtfertigung zu Stande bringt.“

Aus dieser Aeußerung zieht Cl. die Schlußfolgerung: „Hienach würde also nicht blos das Verbot irgend einer Schrift oder Lehre, wie z. B. der Werke des Aristoteles oder des Copernicanischen Weltsystems mit der Zeit wieder aufgehoben werden können, sondern auch alle von den Concilien und Päpsten gegen Irrlehren geschleuderten Anatheme; und jede Häresie hätte einen Freipaß wenigstens vor dem Gewissen, indem sie sich mit der Hoffnung trösten könnte, daß mit der Zeit die Wissenschaft ihre Rechtfertigung zu Stande bringen werde. Das kirchliche Lehramt hätte also keine unfehlbare Auctorität und müßte sich in letzter Instanz unter die Auctorität der Schule beugen.“

Baltzer hat nachgewiesen (I. 91 ff., 95 ff. II. 25 ff.), wie an obiger Stelle von dogmatischen Lehrbestimmungen Häresien gegenüber mit keiner Silbe die Rede sei; und das Votum (S. 16) hat hervorgehoben: daß Günther dabei an nichts Anderes als an Cartesius gedacht habe, dessen Schriften mit dem Zusatze: donec corrigantur in den Index librorum prohibitorum gesetzt wurden. Nun glaubt Günther diese Verbesserung vorgenommen, und das Falsche ausgeschieden und das Wahre an dem Cartesischen Principe der Philosophie wissenschaftlich gerechtfertigt zu haben, weshalb das auf Cartesius gelegte Veto den neuen Cartesius nicht treffe. Die Rechtfertigung, welche die Wissenschaft nach Günther mit der Zeit zu Stande bringen kann, bezieht sich daher so wenig auf das Anathematisirte als solches, als die Günther'sche Philosophie mit der Cartesischen identisch ist, an welcher jener die vielen und verderblichen Verirrungen schonungslos aufgedeckt hat. Nur der Cartesische Standpunkt ist im Wesentlichen von der Wissenschaft gerechtfertigt worden, ähnlich wie der Standpunkt, auf den Copernicus sich stellte, als er die Sonne stehen und die Erde sich bewegen ließ. Diese ganz unbefangene Auslegung (wenigstens habe ich jene Stelle nie anders verstanden, und ohne Zweifel mit mir die übrigen Schüler G.'s) wird auch bestätigt durch die Worte, welche unmittelbar folgen: „Und so wie jene Leitung (der Menschheit zur Erlangung des Heils in Christo) überhaupt die Freiheit des Willens respectirt, so wird sie auch als Unfehlbarkeit die Mittel der Selbstverständigung respectiren, die nur mit der Zeit reif werden, folglich auch ihr Resultat: die Verständigung selber. Sie wird daher als oberste Leitung so wenig ein unvollständiges Verständniß voreilig als ein

irriges, als dasselbe voreilig als ein Maximum in demselben aufstellen lassen."

Clemens aber hielt durch die Beschuldigung, daß Günther die Auctorität der Kirche unter die Auctorität der Schule beuge, die Gemüther seiner Leser für hinlänglich vorbereitet, um sofort auch die ärgste aller Beschuldigungen vorbringen zu dürfen. In ihr offenbart sich die maßlose Gehässigkeit seiner Polemik. So viele Belegstellen (S. 34—43) hat er darum nirgends sonst beigebracht, als nur noch in dem Briefe über „die Form der Darstellung und die Art der Polemik G.'s", zum Beweise, daß ihm Alles daran lag, die Katholiken glauben zu machen: Günther wolle, von einem hoffärtigen und frivolen Geiste gestachelt, durch eine neue Reformation, welche seine Philosophie zu Stande bringen solle, die Menschheit in eine ganz neue Kirchengemeinschaft einführen, zu welcher der Katholicismus und Protestantismus sich wie zwei extreme Einseitigkeiten verhalten.

„Gleichwie (so schreibt Cl.) die Aufhebung der alten Unterordnung der Philosophie unter die Theologie, des Wissens unter den Glauben, der freien*) Forschung unter die Auctorität, und die Pro-

*) Hier spricht Cl. von einer freien Forschung, und doch hat er S. 28 eine freie Forschung und Wissenschaft neben der absoluten Auctorität des h. Geistes für unmöglich und undenkbar erklärt. Oder soll etwa das Wörtchen „unter" das Unmögliche möglich und das Undenkbare denkbar machen? Wenn die Unterordnung der Wissenschaft unter den Glauben die Freiheit der Forschung jener nicht aufheben soll, so muß die Unterordnung selber eine freie sein. Diese freie Unterordnung, das freie Dienstverhältniß verlangt aber auch Günther. Aber wohlgemerkt: Weder die Neben- noch die Unterordnung, noch selbst die Ueberordnung macht als solche die For-

clamirung der Gleichberechtigung und Ebenbürtigkeit dieser Gedankenmächte*) auf den ersten Blick als ein, freilich unglücklicher, weil einen innern Widerspruch in sich bergender Versuch erscheint, das Auctoritätsprincip der katholischen Kirche und das Princip der freien Forschung, wie es der vom Glauben losgelösten modernen Wissenschaft und dem Protestantismus**) eigen ist, einander

---

schung zu einer freien, sondern die selbsteigene Denkmächtigkeit, die Selbstbestimmung nach dem eigenen inneren Gesetze der Vernünftigkeit (mag dieses auch nur im Lichte des Christenthums vollkommen erkannt werden können, weßhalb Günther Christum unsern Lehrmeister auch in der Philosophie nennt). Wollet daher dem Geiste seine Auctorität zuerkennen, wollet mit uns das Verhältniß der Vernunft zum kirchlichen Lehramte als das Verhältniß der freien creatürlichen Auctorität zur absoluten Auctorität ansetzen; und es wird Niemand bereitwilliger sein, die „Unterordnung" jener unter diese ebenso wie Ihr zu fordern! Erkennt ihr aber der Vernunft (dem Denkgeiste) die selbsteigene Auctorität nicht zu, so ist Eure „freie Forschung" eine Rede ohne Sinn.

*) Günther stellt nirgends die absolute Gedankenmacht (des h. Geistes) und die nichtabsolute Gedankenmacht (des creatürlichen Geistes) auf Eine Linie; er thut das so wenig, als er die Creatur für ebenbürtig mit dem Creator erklärt. Aber — die Schöpfung nimmt nicht weniger Wahrheit für sich in Anspruch, als die Erlösung; es ist die Wahrheit des in Beiden sich offenbarenden Gottes. Die eine Wahrheit muß daher Zeugniß ablegen von der andern, und keine darf auf Kosten der andern sich geltend machen wollen, denn das hieße Gott mit sich selber in Widerspruch bringen; — und nur in sofern redet Günther von einer Ebenbürtigkeit und Gleichberechtigung der Philosophie und Theologie. Vgl. Eur. u. Her. S. 229.

**) Günther's Philosophie darf nicht zur „modernen Wissenschaft" gezählt werden, wenn dieser das Kainszeichen der „Loslösung vom Glauben" aufgedrückt wird. Denn G. nimmt einerseits das Christenthum als eine Thatsache, die als solche bei der Forschung zu re-

zu accommodiren; so macht Günther auch kein Hehl daraus: daß das letzte Ziel seiner Speculation und der darauf gegründeten neuen kirchlichen Wissenschaft darin bestehe, zugleich die Spannung und die Gleichgültigkeit zwischen den zwei Gedankenmächten Philosophie und Theologie, nicht minder den Streit zwischen den Kirchen, als Glaubensmächten, in einem höheren Dritten aufzuheben, und alle Confessionen vermittelst einer zweiten Kirchenverbesserung in einer Weltkirche und in einer neuen Religion zu vereinigen, zu der sich, als der wahren Mitte, der alte Katholicismus und der Protestantismus wie zwei extreme Formen des Einen Christenthums verhalten".... (Den Rest dieser Stelle möge der Leser bei Clemens S. 33 f. nachsehen. Ich werde im Folgenden darauf zurückkommen).

Clemens führt 15 aus dem Zusammenhange herausgerissene Stellen zur Bekräftigung seiner Anklage an, enthält sich aber wohlweislich „jedes Commentars" (S. 43); ja er gibt zu, daß „andere Aussprüche des Wiener Pilosophen kirchlicher lauten" (vgl. Baltzer I. S. 16), hebt aber zugleich hervor, daß diese „jenen gegenüber gar nicht in die Wagschale fallen." Wie aber, wenn diese sehr

---

spectiren sei, und anderseits forscht er weder als Ungläubiger noch als Glaubensmatter, noch als Zweifler, noch mit Hintansetzung der Glaubensauctorität; aber auch nicht mit Hintansetzung der Vernunftauctorität, weil dieses den „subjectiven Factor des Glaubens und Wissens" übersehen hieße Auch ist G.'s freie Forschung eine toto coelo von der freien Forschung des „Protestantismus" verschiedene, wie wir sogleich sehen werden.

schwer in die Wagschale fallen, während jene nichts Unkirchliches enthalten? Ein kurzer Auszug theils mit theils ohne Commentar soll dieses, die Anführung einiger jener Stellen ersteres zeigen!

Sieben jener 15 Stellen sind aus dem I. Jahrgang der Lydia genommen.

Die Stelle S. 136 ff. besagt: Wenn die bisherigen (falschen) Bestimmungen der gegensätzlichen Factoren des relativen Daseins (Geist und Natur) der wahren Bestimmung weichen, so läßt sich das Verhältniß der Welt zu Gott auf eine Weise ermitteln, die mit dem Inhalte der historischen Offenbarung in keinem Widerspruche steht. Und dann wird auch die Spannung und die Gleichgültigkeit zwischen den beiden Gedankenmächten (Philosophie und Theologie), und der Streit zwischen den beiden Glaubensmächten (Katholicismus und Protestantismus) aufgehoben. — Darf etwa der Katholik an der Möglichkeit verzweifeln: die Harmonie beider Offenbarungen Gottes wissenschaftlich zu erhärten, die Einheit des Glaubens und Wissens zu gewinnen, und dadurch zugleich auch den Protestantismus zu entwaffnen?

S. 35 ff. und 300 ff.: Der Denkgeist darf die Anerkennung seiner Auctorität und Autonomie von den andern autonomen Auctoritäten (von Staat und Kirche) verlangen; und selbst im Falle eines Fehlgriffs im Erkenntnißgebiete hat die Kirche nur das Recht und die Pflicht der Belehrung des Irrenden, im Falle fortgesetzten Widerspruchs aber der Ausschließung aus ihrer Gemeinschaft. Sie ist im Besitze der Kraft und Macht: über Wahrheit und Unwahrheit der Resultate der freien Forschung zu entscheiden. — Clemens verübelt es dem Wiener Philosophen, daß er den fehlgreifenden Ge-

brauch jenes formalen Rechtes nicht an Leib und Leben gestraft sehen will. S. Votum S. 15*).

S. 307 ff.: In der Reformation und in der Fortsetzung derselben, in der Revolution hat der Geist des Menschen die Auctorität und Autonomie seiner selbst gegenüber der Kirchen- und Staatsauctorität geltend zu machen gesucht; aber es ist dieses in einer durchaus verwerflichen Weise geschehen, denn die wahre Beschaffenheit jener Auctorität wurde nicht erkannt, was zur Verwerfung der beiden socialen Auctoritäten führte. Die Deutschen sind durch ihre Reformation und die Franzosen durch ihre Revolution nicht in den Besitz des Steins der Weisen gekommen.

S. 38 wird der Pflicht der lehrenden Kirche, die Freiheit des Geistes in der Erforschung der h. Schrift zu gestatten, die Pflicht des letzteren: das Urtheil der Kirche über die Resultate der freien Forschung zu achten, gegenübergestellt. Außerdem wird auf ein bedauerliches historisches Factum hingewiesen.

S. 39 ff.: Die Affirmation des alten Katholicismus muß durch eine solche Negation der Reformation des 16. Jahrhunderts geschehen, daß dadurch zugleich die Harmonie desselben mit der Wissenschaft sich herausstellt. Oder: ein ganz anderes Selbstverständniß des Geistes, eine bessere Wissenschaft, als in der Reformation zum Durchbruche gekommen, muß gewonnen werden, wenn Glaube und Wissenschaft sich gegenseitig affirmiren sollen.

S. 283: Wer diese Periode der Kirchengeschichte, in welcher die Auctorität der Kirche und der Wissenschaft in der Einen und selben Zeugenschaft für Christus sich begegnen, eine neue Zeit, die

Zeit einer neuen Religion nennen will, der mag es r hin thun.

Nun folgen 5 Stellen aus dem II. Jahrg. der Lydia.

Von zweien dieser Stellen (S. 190 u. 286 ff.) vermag ic zu begreifen, wie Cl. sie hersetzen konnte. Möge, wer Zeit un hat, sie nachschlagen!

Die Worte S. 192 erinnern an die Worte Möhlers, als Motto auf dem Titelblatte stehen; sie verlangen Buße a den Seiten, auf katholischer und auf protestantischer. Wi nicht blos das Unrecht des Protestantismus, wir sollen auc Recht desselben anerkennen; und wir sollen nicht blos auf unse pochen, wir sollen auch unser Unrecht eingestehen. Das Rec Protestantismus liegt in dem Verlangen der freien Forschung Unrecht in der Verwerfung der kirchlichen Auctorität, herbeig durch die falsche Bestimmung und Geltendmachung der subje Auctorität des Gläubigen; unser Recht in der Forderung, da Auctorität der Kirche unbedingt anerkannt werde, unser Un darin, daß Viele unter uns der freien Forschung die Aussicht Anerkennung benahmen. Oder sind es nicht katholische Theolo gewesen, und sind es nicht auch heute noch katholische Theolo welche den Standpunkt der Wissenschaft im erkennenden Sub (die Vernunftauctorität) gänzlich verwerfen, anstatt die Verirr in der Bestimmung des geistigen Denksubjectes aufzudecken und verbessern? Deshalb warnt Günther: „Man raube nicht die H nung einer Verständigung auf dem Gebiete der vernünftigen E kenntniß, der Wissenschaft, sonst treibt man zu dem andern Extre des alleinigen Pochens auf die Vernunftauctorität!" Möhl

aber mahnt: „Wahrlich, nicht gering mußte die Unwissenheit gewesen sein, welche ein Glaubenssystem wie das der Reformatoren annehmlich finden konnte: die Größe des Elendes also, welches damals die Kirche niederhielt, können die Protestanten kühn an der Größe der Verirrung messen, in welche sie selbst eingegangen sind. Das ist auch die Stelle, auf welcher sich einst Katholiken und Protestanten in großen Massen begegnen, und die Hände sich reichen werden. Beide müssen schuldbewußt ausrufen: wir Alle haben gefehlt, nur die Kirche ist's, die nicht fehlen kann; wir Alle haben gesündigt, nur sie ist unbefleckt auf Erden. An dies offene Bekenntniß der gemeinsamen Schuld wird das Versöhnungsfest sich anschließen. Inzwischen bleibt uns die Empfindung des unaussprechlichen Schmerzens der Wunde, die geschlagen wurde, eine Empfindung, die nur durch das Bewußtsein gemildert werden kann, daß die Wunde zugleich eine Fontanelle geworden ist, durch welche alle Unreinigkeiten abfließen, welche durch Menschen in den Umfang der Besitzungen der Kirche gebracht wurden. Denn sie selbst ist immer rein und ewig unbefleckt."

S. 113 und S. 116: Es ist Aufgabe der Wissenschaft in gegenwärtiger Zeit, das Zeugniß, welches der selbstbewußte Geist für die Wahrheit der Offenbarung in sich selber und in der übrigen Schöpfung finden kann, besser zu verstehen und besser geltend zu machen, als der Protestantismus es gethan hat, der mit seinem emanatistischen (nicht creatianistischen) Verständnisse der freien christlichen Persönlichkeit sich auf den Boden des Heidenthums, der Naturvergötterung gestellt hat. Und wenn jene Aufgabe gelöst ist, dann kann man Gegnern der freien Persönlichkeit (wie etwa Hrn. Clemens)

ganz anders entgegentreten, als der Protestantismus es vermag (der mit jenem den emanatistischen Standpunkt theilt); ja dann werde Alle, die jene Wissenschaft errungen, gegen den homo peccati wie Ein Mann auf- und für den Menschensohn, als Sohn der Jungfrau einstehen.

Es folgen zwei weitere Stellen aus der Vorsch. II. S. 504 und S. 506.

In der ersten wird bemerkt: daß der Katholicismus, wie er jetzt leibt und lebt (nämlich in Dr. Mattes, Sengler — s. die Note zu S. 504, auch in Dr. Cl. und seinen Freunden), die wahrhaft freie Wissenschaft nicht wolle; und daß umgekehrt die wahrhaft freie Wissenschaft, welche ohne Auctorität der Kirche nicht denkbar sei, die allgemeine evangelische (die protestantische) Kirche nicht wolle, damit unvereinbar sei.

In der andern Stelle (es ist wohlgemerkt! die 2. Aufl. der Vorsch. im J. 1848 erschienen; in der 1. Aufl. findet sich diese Stelle nicht) wird das christliche Europa einem großen Beinhause auf dem Gottesacker verglichen, wo jetzt, wie einst in den Katakomben das kleine Häuflein der Christusanbeter seine Mysterien zu feiern genöthigt sei, während in den Hallen des alten Münsters die Repräsentanten der drei Mächte der Neuzeit — das materielle Interesse ohne Liebe, die Arbeit ohne Hoffnung, und die exacte Wissenschaft ohne Glauben und Wissen — ihre Berathungen pflegen über ein neues Trinitätsfest im Geiste des Christenthums, dessen Name Humanitas u. s. w. Deshalb ermahnt G. die gläubigen Wortführer sowohl des Katholicismus, als des Protestantismus von untergeordneten Fragen abzusehen, und mit klarem Geistesblicke zu er-

men: wo die Hauptwurzel des Un- und Irrglaubens unserer Tage ge, nämlich in der Unmöglichkeit einer Versöhnung des Glaubens it dem Wissen, so lange der Denkgeist über sich selbst im Unaren ist.

Die letzte der 15 Stellen ist aus dem Vorworte des L. Symol. genommen, wo Günther sagt: daß er seine Stellung über den reitenden Parteien einzunehmen gewagt habe. Wer sind die reitenden Parteien? Die protestantische und katholische Kirche? Nein, sondern, wie Clemens selber hervorhebt, die auf beiden Seien in den Symbolstreit eingetretenen Theologen. Und er nimmt einen Standpunkt über dem Standpunkte der letzteren, indem er auf die metaphysischen Voraussetzungen des Katholicismus und Protestantismus eingeht.

Das ist der Sinn der anstößigen Stellen, wie Clemens selber zugestehen wird, wenn er sich dieselben noch einmal mit unbefangenem Auge ansehen will. So aber werden die wiederholt vorkommenden Ausdrücke „neue Kirche", „reiner Katholicismus" u. dgl. Niemanden zu der Ansicht verleiten, als ob Günther etwas Anderes im Auge habe, als die alte katholische Kirche, aber eingetreten in eine neue Aera der Wissenschaft. Denn jener Ausdrücke bedient er sich nur in Accommodation an diejenigen Schriftsteller, welche er bekämpft. Ja! was in jenen und andern Stellen ausgesprochen ist, ist nichts, als die zuversichtliche Hoffnung: es werde die Zeit kommen, wo die Wissenschaft aus ihrer gespannten und feindlichen Stellung zum Glauben heraustreten und ein allseitiges und gründliches Zeugniß für die Glaubenswahrheit ablegen werde. Dann werde auch der Protestantismus zur Erkenntniß des Irrthums in seinem

ganz anders entgegentreten, als der Protestantismus es vermag (der mit jenem den emanatistischen Standpunkt theilt); ja dann werden Alle, die jene Wissenschaft errungen, gegen den homo peccati wie Ein Mann auf- und für den Menschensohn, als Sohn der Jungfrau, einstehen.

Es folgen zwei weitere Stellen aus der Vorsch. II. S. 504 und S. 506.

In der ersten wird bemerkt: daß der Katholicismus, wie er jetzt leibt und lebt (nämlich in Dr. Mattes, Sengler — s. die Note *) zu S. 504, auch in Dr. Cl. und seinen Freunden), die wahrhaft freie Wissenschaft nicht wolle; und daß umgekehrt die wahrhaft freie Wissenschaft, welche ohne Auctorität der Kirche nicht denkbar sei, die allgemeine evangelische (die protestantische) Kirche nicht wolle, damit unvereinbar sei.

In der andern Stelle (es ist wohlgemerkt! die 2. Aufl. der Vorsch. im J. 1848 erschienen; in der 1. Aufl. findet sich diese Stelle nicht) wird das christliche Europa einem großen Beinhause auf dem Gottesacker verglichen, wo jetzt, wie einst in den Katakomben das kleine Häuflein der Christusanbeter seine Mysterien zu feiern genöthigt sei, während in den Hallen des alten Münsters die Repräsentanten der drei Mächte der Neuzeit — das materielle Interesse ohne Liebe, die Arbeit ohne Hoffnung, und die exacte Wissenschaft ohne Glauben und Wissen — ihre Berathungen pflegen über ein neues Trinitätsfest im Geiste des Christenthums, dessen Name Humanitas u. s. w. Deshalb ermahnt G. die gläubigen Wortführer sowohl des Katholicismus, als des Protestantismus von untergeordneten Fragen abzusehen, und mit klarem Geistesblicke zu er-

kennen: wo die Hauptwurzel des Un- und Irrglaubens unserer Tage liege, nämlich in der Unmöglichkeit einer Versöhnung des Glaubens mit dem Wissen, so lange der Denkgeist über sich selbst im Unklaren ist.

Die letzte der 15 Stellen ist aus dem Vorworte des L. Symbol. genommen, wo Günther sagt: daß er seine Stellung über den streitenden Parteien einzunehmen gewagt habe. Wer sind die streitenden Parteien? Die protestantische und katholische Kirche? Nein, sondern, wie Clemens selber hervorhebt, die auf beiden Seiten in den Symbolstreit eingetretenen Theologen. Und er nimmt seinen Standpunkt über dem Standpunkte der letzteren, indem er auf die metaphysischen Voraussetzungen des Katholicismus und Protestantismus eingeht.

Das ist der Sinn der anstößigen Stellen, wie Clemens selber zugestehen wird, wenn er sich dieselben noch einmal mit unbefangenem Auge ansehen will. So aber werden die wiederholt vorkommenden Ausdrücke „neue Kirche“, „reiner Katholicismus“ u. dgl. Niemanden zu der Ansicht verleiten, als ob Günther etwas Anderes im Auge habe, als die alte katholische Kirche, aber eingetreten in eine neue Aera der Wissenschaft. Denn jener Ausdrücke bedient er sich nur in Accommodation an diejenigen Schriftsteller, welche er bekämpft. Ja! was in jenen und andern Stellen ausgesprochen ist, ist nichts, als die zuversichtliche Hoffnung: es werde die Zeit kommen, wo die Wissenschaft aus ihrer gespannten und feindlichen Stellung zum Glauben heraustreten und ein allseitiges und gründliches Zeugniß für die Glaubenswahrheit ablegen werde. Dann werde auch der Protestantismus zur Erkenntniß des Irrthums in seinem

Wir hören von ihm (S. 33 f.): „Das Extrem des P… testantismus besteht (nach G.) in der Nichtachtung des … theils der Kirche über das Resultat freier Forschun…; Dies will also Günther nicht: er will die Achtung des Urtheils … Kirche über die Resultate der freien Forschung, er will, daß die … senschaft sich durch dieses Urtheil bestimmen lasse, mit ihrer Forsch… nöthigenfalls wieder ganz von vorne anzufangen. Wir hören: … Extrem des Katholicismus (d. h. wie derselbe leibt und … in vielen Gliedern der Kirche) liegt darin, daß er weder eine fr… Wissenschaft noch die Berechtigung der freien Per… lichkeit anerkennt." Also auch das will Günther nicht: er … eine Berechtigung der freien Wissenschaft und der freien Persön… keit innerhalb der Kirche; er will diese Berechtigung bis dahin, … selbst der formale Mißbrauch derselben nicht mit Feuer und Sch… verfolgt werde. Wir hören: „Das Extrem des Protestan… mus besteht darin, daß er das Recht der freien christlichen Per… lichkeit aus der Grundform der Emanation, nicht aus der … Creation begreift." Dies also will G. wieder nicht: er will … eine freie Forschung auf der Basis der Verabsolutirung der Wel… diese nun eine halbe oder eine ganze (d. h. Verabsolutirung … Geistes oder zugleich auch der Natur); denn eine solche Forschu… führt nothwendig zur Verwerfung jeder anderen Auctorität, und … Negation der gesammten christlichen Heilswahrheit; er will … eine Kirche, in welcher „das Mysterium iniquitatis des Panthe… mus oder Theopantheismus seinen Lehrstuhl aufrichtet"; sondern … Kirche, in welcher die freie Forschung (auf der Grundlage der erkan… ten Creatürlichkeit des Geistes und der übrigen Welt) die Wahrh…

einer mit ihr versöhnten und zu ihrer Verherrlichung dienenden Wissenschaft. Denn in diesen und vielen anderen Stellen setzt Günther ein solches Verhältniß zwischen dem Protestantismus und Katholicismus an, daß im Ganzen und im Einzelnen die objective Wahrheit nur auf Seite der katholischen Kirche erscheint. Süd- u. Nordl. S. 64 ff., 80, 89 ff. Peregr. S. 402 ff., 429 f., 457 f., 380. L. Symbol. S. 120. Vorsch. I. S. 382—87, 390 f. Vorsch. II. S. 275 ff. Eur. u. Her. S. 333 *), 387, 450—60. Thom. a scrup. S. 198—207, 212 f. Janusk. S. 9 f.

Wie mochte überhaupt Clemens dem Günther denselben Vorwurf machen, womit dieser seinen Neffen straft, wenn er sagt: „Was aber machst Du aus der lehrenden Kirche, welcher der Geist verliehen ist, damit durch denselben zuerst sie, und durch sie die hörende Kirche in alle Wahrheit geführt werde?? Nach Deinen Ausdrücken zu schließen, machst Du sie ja beinahe zur Mutter wenigstens der ersten Ketzereien, so wie vieler sich in späteren Jahrhunderten daraus entwickelnden Halbwahrheiten! Ist das nicht eine Sprache, mein Thomas, die Jene führen müssen, die ihre Trennung von der Kirche nur auf die Weise rechtfertigen können: daß sie dem Lehramte in ihr je früher desto lieber factischen Irrthum nachzuweisen streben?" . . . Vorsch. I. S. 278 ff.

Ich kann endlich, mein theurer Freund, den Dr. Clemens mit seiner Behauptung: Günther bezwecke eine neue Weltkirche, in welcher als in einem höheren Dritten die Gegensätze des Katholicismus und Protestantismus ihre Ausgleichung und Aufhebung fänden — gradezu ad absurdum führen.

dadurch wird die Grundvoraussetzung des Christenthums a pri negirt, die Anerkennung der Glaubensauctorität der Kirche und Versöhnung des Wissens mit dem Glauben unmöglich gemacht. will sie unter derselben Voraussetzung, die auch das Christen macht: daß die Creatürlichkeit des Menschengeistes (und übrigen Welt-Coefficienten) wissenschaftlich festgestellt und festgeh ten werde.

Kein Unrecht gegen die Auctorität der Kirche lag darin. der Protestantismus der vorherrschend objectiven Rich die subjective, der weltlichen Veräußerlichung die Ver nerlichung entgegensetzen, kein Unrecht darin, daß er a subjectiven Standpunkt, den Standpunkt des gläubigen Su jects sich stellen wollte; aber ein arger Mißgriff war es, und Mutter vieler andern Verirrungen: daß er diese Subjectivität Sinne der antiken Philosophie nahm. Denn „die Innerlic keit, zu welcher die antike Philosophie führt, ist noch nicht jen in welche das Christenthum den Geist vertieft." (Eu u. Her. S. 457.) Darum konnte es ihm auch von seinem sub ctiven Standpunkte aus nicht gelingen, des Glaubensobjectes seiner Wahrheit habhaft zu werden: er mußte dasselbe in panthei render Weise umgestalten. Und Günther fordert die Protestanten im Interesse des Glaubens, wie der Wissenschaft und des Leben eine totale Revision ihrer Acten vorzunehmen, und vor allem An ihre metaphysische Voraussetzung im Lichte der geoffenbarten Heil wahrheit und einer gründlichen Selbsterkenntniß des Geistes auf Neue, mit Hintansetzung der alten Vorurtheile zu prüfen. Er muthe ihnen nicht zu: den subjectiven Standpunkt als solchen zu verlassen

des Dogmas wissenschaftlich erhärtet. Was will er also? Clemens selber sagt es mit dürren Worten: eine Kirche, in welcher die alte Spannung und Gleichgiltigkeit zwischen der Theologie und Philosophie dadurch aufgehoben erscheint, daß der in der Selbstständigkeit seiner Forschung (weil in seiner Vernunftauctorität) anerkannte Denkgeist wirklich zu Resultaten kommt, welche dem Glaubensdogma ent- und nicht widersprechen. Aber auch, bevor er solche Resultate gewinnt, kann ihm sein Recht auf freie Forschung nicht bestritten werden, weil seine Irrthumsfähigkeit nicht die Möglichkeit der wahren Erkenntniß und Wissenschaft negirt.

Ja, das ist es, was Günther will: Vom Protestantismus, wie derselbe leibt und lebt, will er nichts, gar nichts; nicht seine Verwerfung der endgiltig entscheidenden kirchlichen Auctorität, nicht sein Dogma und nicht seinen Kult und nicht seine Disciplin, so weit sie von Dogma und Kult und Disciplin der katholischen Kirche abweichen, nicht sein allgemeines Priesterthum; nichts, gar nichts, als — das Recht auf freie Forschung, aber (wohlgemerkt!) mit dem Zusatze: daß dem kirchlichen Lehramte fort und fort das Urtheil über die Conformität oder Transformität der Resultate jener Forschung mit dem Dogma zustehe. „Bei allen Zugeständnissen (an den Protestantismus) dürfen wir doch nicht übersehen: daß zwischen freier Forschung und dem Resultate derselben ein wohl zu beachtender Unterschied obwaltet, und daß, wenn auch jene freigegeben, darum noch nicht jedes Resultat auf gleiche Würde in der Coexistenz mit andern in der Kirche zu machen habe." Eur. u. Her. S. 457. Und er will jene freie Forschung nicht unter der Grundvoraussetzung, unter welcher sie bisher im Protestantismus stattgefunden hat; denn

dadurch wird die Grundvoraussetzung des Christenthums a priori negirt, die Anerkennung der Glaubensauctorität der Kirche und die Versöhnung des Wissens mit dem Glauben unmöglich gemacht. Er will sie unter derselben Voraussetzung, die auch das Christenthum macht: daß die Creatürlichkeit des Menschengeistes (und der übrigen Welt-Coefficienten) wissenschaftlich festgestellt und festgehalten werde.

Kein Unrecht gegen die Auctorität der Kirche lag darin, daß der Protestantismus der vorherrschend objectiven Richtung die subjective, der weltlichen Veräußerlichung die Verinnerlichung entgegensetzen, kein Unrecht darin, daß er auf den subjectiven Standpunkt, den Standpunkt des gläubigen Subjects sich stellen wollte; aber ein arger Mißgriff war es, und die Mutter vieler andern Verirrungen: daß er diese Subjectivität im Sinne der antiken Philosophie nahm. Denn „die Innerlichkeit, zu welcher die antike Philosophie führt, ist noch nicht jene, in welche das Christenthum den Geist vertieft." (Eur. u. Her. S. 457.) Darum konnte es ihm auch von seinem subjectiven Standpunkte aus nicht gelingen, des Glaubensobjectes in seiner Wahrheit habhaft zu werden: er mußte dasselbe in pantheisirender Weise umgestalten. Und Günther fordert die Protestanten auf im Interesse des Glaubens, wie der Wissenschaft und des Lebens, eine totale Revision ihrer Acten vorzunehmen, und vor allem Andern ihre metaphysische Voraussetzung im Lichte der geoffenbarten Heilswahrheit und einer gründlichen Selbsterkenntniß des Geistes auf's Neue, mit Hintansetzung der alten Vorurtheile zu prüfen. Er muthet ihnen nicht zu: den subjectiven Standpunkt als solchen zu verlassen,

das Recht der freien Forschung als solches zu verleugnen, die Forderung der Vernünftigkeit des Glaubens als solche aufzugeben; wohl aber: die Absolutheit des Denkgeistes und seiner Auctorität (die vermeintliche Göttlichkeit der Vernunft des im h. Geiste Wiedergeborenen) fahren zu lassen. Er muthet ihnen zu: sich auf des Menschen durchwegige Creatürlichkeit zu besinnen. Dann werde auch die weitere Erkenntniß nicht ausbleiben können: daß die relative Auctorität der Vernunft sich mit der absoluten Auctorität des h. Geistes in der Kirche nicht nur sehr wohl vertrage, sondern daß beide Auctoritäten einander voraussetzen und fordern. Eben darum hofft er auch kaum, wenigstens von dem deutschen Protestantismus, daß derselbe früher in den Schooß der Kirche, die er verlassen, zurückkehren werde, als bis die Wissenschaft durch das gewonnene Verständniß der primitiven Offenbarung Gottes zur Erkenntniß und Anerkenntniß auch Seiner secundären Offenbarung in Jesu Christo und seiner h. Kirche gekommen. Ja, Günther und seine Schule sind der Ansicht: daß die Rückkehr des Protestantismus in den Schooß der katholischen Kirche nur dann gefahrlos und segensreich für die Zukunft sei, wenn der Radicalirrthum in jenem erkannt und ausgeschieden, und die Versöhnung des Wissens mit dem Glauben, der Vernunfterkenntniß mit der Offenbarungswahrheit, wenigstens im Principe, erreicht sei. Und ist auch unsere Freude über den Rücktritt einzelner Protestanten groß (denn mit dem Geiste Gottes ist es wie mit dem Wehen des Windes), so würde sie doch noch größer sein, wenn Manche derselben nicht aus dem einen Extreme der ausschließlichen Vernunftauctorität in das andere der alleinigen Auctorität der von Christus eingesetzten Organe, aus dem Absolu-

tismus der allgemeinen Volkssouveränität in den Absolutismus der hierarchischen Auctorität verfielen. Sie vermehren dadurch die Schwierigkeit einer principiellen Aufhebung des Zwiespaltes in der Christenheit.

Und andererseits denkt Günther in Hinsicht auf die katholische Kirche an nichts weniger, denn an einen Selbstmord, an ein Aufgeben ihrer unfehlbaren göttlichen Auctorität, an eine Verzichtleistung auf irgend etwas, was ein Ausfluß dieser Auctorität ist; sie soll ganz und gar bleiben, was sie immer gewesen, der Fels, den Christus als Fundament in die Menschengeschichte eingesenkt, die Säule und Grundfeste der Glaubenswahrheit, die Trägerin und Verkünderin und Auslegerin der Offenbarung in Jesu Christo, die Vermittlerin des Heils, das Er uns gebracht; er will keine andere als die alte, apostolische, römisch-katholische Kirche, — aber zugleich mit der in ihr gründenden principiellen Anerkennung des Rechtes der Vernunft auf freie Forschung, die um so gefahrloser geworden ist, nachdem das Fundament aufgefunden worden, auf welchem keine ungebührliche Selbstüberhebung und keine Unlust der Vernunft zu befürchten, den Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes sich zu unterwerfen.

So ist denn das höhere Dritte, welches Günther in Aussicht stellt, nichts Anderes, als die von jeher angestrebte, aber nur theilweise erreichte Versöhnung des Glaubens mit der Wissenschaft und dieser mit jenem innerhalb der katholischen Kirche, nichts Anderes, als die Wechselseitigkeit der auctoritativen Zeugenschaft der zweiten und der ersten Offenbarung Gottes, auf daß alle Wahrheit von diesen beiden Zeugen bekräftigt werde.

Jenes „höhere Dritte“ aber, welches Cl. Günther'n andichtet, ein tertium quid von Katholicismus und Protestantismus, als mixtum compositum aus beiden, muß letzterer so gewiß negiren, als diese beiden christlichen Confessionen nach ihm im principiellen Widerspruche zu einander stehen, wie er in seinem — eben nur in dieser Absicht geschriebenen — Werke: „Der letzte Symboliker“ ausführlich genug nachgewiesen; ja er negirt jenes „höhere Dritte“ auch ausdrücklich Lydia 1850, S. 272 ff. Ich entnehme dieser Stelle nur folgende schlagende Worte: „Wie steht es mit dem höheren Dritten, in welchem diese zwei Gegensätze (Katholicismus und Protestantismus) zur Ausgleichung und zur Umsetzung ihrer relativen Wahrheit in eine absolute kommen sollen? Sehr schlecht steht es! Factoren eines Gegensatzes, die sich gegenseitig negiren, sich gegenseitig auf Leben und Tod bekriegen müssen um sich selbst zu erhalten, müssen auch jede Vermittelung in einem, Dritten über beiden von sich weisen.“

Wahrlich, wer diese Worte jener Beschuldigung gegenüber erwägt, die Cl. gegen Günther erhebt, wie sollte der nicht auf's Tiefste entrüstet werden!

Die von der Günther'schen Philosophie angestrebte Reformation soll, wie Cl. S. 160 betheuert, nichts Geringeres verlangen, als, „daß die Kirche nicht blos die von ihr bisher getroffenen dogmatischen Bestimmungen im Einzelnen, sondern die ganze Grundlage und alle Voraussetzungen derselben aufgebe und umändere?“ In diesem Sinne sei die „zweite Kirchenverbesserung“ Günther's zu nehmen.

Nein! Einen solchen Sinn kann nur der blindeste Haß den Bestrebungen Günther's unterlegen; ihm widerspricht die Günther'sche Philosophie in ihrem Principe, wie in allen bisher gezogenen Consequenzen. Oder es müßten die zweite und die erste Offenbarung Gottes (die Erlösung und die Schöpfung) zu einander, Gott also zu sich selber in innerem unaufhebaren Widerspruche stehen. Wenn aber kein Vernünftiger dies zugeben kann, so muß es auch auf dem von der zweiten erleuchteten Boden der ersten Offenbarung möglich sein, ein Zeugniß zu gewinnen für und nicht gegen die Göttlichkeit der zweiten Offenbarung. Das ist es, was Günther behauptet; ja in dieser Behauptung ist die ganze Eigenthümlichkeit seiner Philosophie ausgesprochen; und dies verwerfen, hieße eben soviel als den Satz aufstellen: Credo quia absurdum!

Ich eile, mein Freund, zum Schlusse.

Was thut in unsern Tagen, was thut ganz besonders in Deutschland Noth, das zur Hälfte von der Reformation in eine principielle Opposition zur katholischen Kirche fortgerissen worden und überdies noch in einer falschen Wissenschaft befangen ist, die, unbekümmert darum, ob der Maßstab, den sie an alles Gegebene anlegt, vom Christenthume verworfen werde oder nicht, stolz die einmal eingeschlagene Bahn verfolgt, und die Masse der Gebildeten mehr und mehr in ihre Zauberkreise zieht?

Ja, was thut in dem von Revolutionen durchwühlten, von den schroffsten Gegensätzen zerrissenen, in Fiebergluth erzitternden, und von der Kunst seiner Aerzte verlassenen Europa in so hohem Grade Noth, daß wir es auf die Dauer ohne die größte Gefahr nicht ent-

wehren können? Es thut Noth, die Kraft und der Friede und die Einheit des rechten Glaubens; es thut Noth, daß die Kirche Jesu Christi als die Unterlage aller gesellschaftlichen Ordnung und Gestaltung anerkannt werde. Aber es thut, selbst schon um dieses Eine Nothwendigste zu erringen und dauernd zu sichern, auch Noth die rechte Wissenschaft, d. i. eine Wissenschaft, die zwar die Milch des Glaubens trinkt und das Brod des Lebens ißt, die aber auch die Hieroglyphen der Schöpfung zu deuten vermag; eine Wissenschaft, die zwar in der Licht- und Gnadenströmung der Kirche, aber doch auf eigenen Füßen steht; eine Wissenschaft, welche eben hiedurch befähigt ist, die Harmonie der Schöpfungs- und Erlösungswahrheiten nachzuweisen. Es thut Noth, daß wir in den Besitz einer zugleich christlichen und selbstständigen Wissenschaft kommen. Denn nur eine selbstständige, nur eine auf dem Fundamente der Selbsterkenntniß, der begriffenen Vernünftigkeit des Geistes auferbaute, nur eine freie Wissenschaft ist eine Macht.

Und diese Wissenschaft, oder, daß ich es mit einem (nach allem früher Gesagten wohl nicht mehr mißzuverstehenden) Worte ausspreche, die Idee muß in alle Gebiete des menschlichen Wissens eingeführt werden, muß dem in Natur und Geschichte Gegebenen die Zunge lösen, damit alle Creatur Zeugniß ablege über sich selbst und über ihr wahres Verhältniß zu Gott; und muß dann mit diesem Verständnisse des in der primären Offenbarung der persönlichen Gottheit Gegebenen an die secundäre Offenbarung herantreten, auf daß, indem die eine die andere bekräftigt, die Conformität beider sich herausstelle. Nur durch den Mund dieser beiden Zeugen kann die Ge-

wißheit und Sicherheit der Erkenntniß dem Menschengeschlechte vermittelt werden.

Soll das aber geschehen; sollen auch nur die Kräfte gewonnen werden, welche demüthig, opferwillig und freudig es auf sich nehmen, die Idee überallhin zu tragen, um mit ihr Alles zu durchsäuern und zu verklären; soll es bald dahin kommen, daß auf allen Zweigen der Wissenschaft sich die Vögel des Himmels niederlassen können, um Preis und Dank zu singen Dem, Der empfangen ist vom h. Geiste und geboren aus Maria der Jungfrau: dann dürfen wir, die wir Kinder einer und derselben liebenden Mutter sind, nicht einander hassen, nicht arg einander anklagen, nicht so voreilig einander verdammen und auf Unterdrückung um jeden Preis sinnen. Oder verkennen wir die große Gefahr, in der wir schweben; haben wir vergessen, daß schon in manchem Lande, ja in ganzen Welttheilen der Leuchter, der darin aufgepflanzt war, umgestoßen worden ist, und daß Finsterniß und Barbarei auf Jahrhunderte über die unglücklichen Bewohner hereingebrochen sind?

Ganz besonders aber ist es am Episcopate, auf eine seiner schönsten und wichtigsten Obliegenheiten sich ernstlich zu besinnen: Schützer und Förderer der Wissenschaft zu sein. Christus will überall verherrlicht werden, auch in der Wissenschaft, — und ganz besonders von seinem Priesterthume, welches das Salz der Erde, das Licht auf dem Leuchter, die Stadt auf dem Berge sein soll. Erfüllt der Episcopat jene Obliegenheit nicht, tritt er jeder neuen Regung wissenschaftlichen Strebens nur mit Mißtrauen entgegen, — wann wird dann die Herrschaft des Begriffs und mit ihm des Pantheismus

in der Wissenschaft gebrochen werden; wann wird dann der lügnerische Ruf verstummen: die katholische Kirche könne eine freie, selbstständige, könne wahre Wissenschaft nicht vertragen, die anticreatianistische nicht und die creatianistische auch nicht; wann wird dann das vornehme Ignoriren aller wissenschaftlichen Erscheinungen auf katholischem Boden, sobald dieselben mit dem Dogma der Kirche in Einklang stehen wollen, von Seite der Großmeister im wissenschaftlichen Areopage aufhören?

Was daher weiter Noth thut, ist: daß die zeitlichen Träger der göttlichen Auctorität in der Kirche nicht blos das Eine ihre angelegentliche Sorge sein lassen, das h. Opfer an allen Orten darzubringen, die Reinheit des Glaubens zu wahren, und fromme und begeisterte Glaubensprediger zu dem verwahrlosten Volke zu schicken; sondern daß sie auch auf die höheren Schichten der Gesellschaft und deren Bildungselemente, daß sie auf den Zustand unserer gesammten Wissenschaft ihr Augenmerk hinlenken. Die Wissenschaft ist und bleibt eine Macht, deren bestimmenden — heil- oder verderbenbringenden — Einfluß vor Allen diejenigen, die auf Bildung Anspruch machen, aber auch die niederen Volksschichten sich nie ganz entziehen können.

Was wäre auch mit einem künstlichen Absperrungssysteme, selbst unterstützt durch Verbreitung christlicher Volksschriften, auf die Dauer und in der Tiefe gewonnen? Es bliebe ja der Widerspruch zwischen dem Glauben und der Wissenschaft.

Das ist (wie der sel. Möhler sagt) die Stelle, auf welcher Katholiken und Protestanten sich begegnen, und einander die Hände reichen müssen. Das ist die Stelle, auf welcher das Versöhnungs-

XI. Brief.

Die Replik des Herrn Dr. Clemens.

at — im Allgemeinen und für sich allein — keine Tendenz zur Moral in." Und wie der Verfasser schon früher — bei der speculativen Wurzel der Religion — die Bemerkung nicht verschweigen konnte, daß die Producte der Speculation sehr kümmerlich und unbestimmt ausfallen, weil sie auf die Bedürfnisse und Interessen des Gemüths keine Rücksicht nehmen; so gesteht er auch jetzt: daß die von Kant eingeleitete Verbindung zwischen Moral und Religion von keiner Dauer gewesen sei, wie in der Wissenschaft, so im Leben. Daß aber die Empfindungen des Glaubens im Praktischen seit dem Anfange des laufenden Jahrhunderts einen höhern Aufschwung genommen, verdanke die Religion abermals nicht der Wissenschaft.

Die Religion hat ungleich mannigfaltigere Ursachen, als Kant und seine Schule angenommen haben. Denn jene wurzelt in Affectionen (in Empfindungen und Gemüthsstimmungen) und in Bedürfnissen, von denen jene erzeugt werden. — Diese sollen nun allerdings vom Moralischen beherrscht werden, allein was zum Glauben an einen Weltregierer hindrängt, sind nicht immer und gerade zu die sittlichen Bedürfnisse, noch weniger die kategorischen Imperative; wohl aber Bedürfnisse und Empfindungen von allerlei Character, worunter selbst solche vorkommen, die vom Sittlichen abweichen und doch den Menschen zum Uebersinnlichen hinführen können. Kurz: der Verfasser behauptet: die Verbindung zwischen Religion und Sittlichkeit sei ungleich lockerer als man sonst gemeint hat.

Er läßt uns sogar einen Blick ins Leben durch das Vergrößerungsglas der Geschichte machen, und das erste Tableau für unser Auge stellt uns den großen Reformator Calvin und den Spanier Servede dar, den jener auf seiner Durchreise durch Genf lebendig

Allein — Freund! lieb wäre es mir doch, wenn Du meine Duplik nicht überschlügest, denn wenn auch mein Gegner nichts von mir annehmen wollte, so will ich doch von Dir etwas für die Zukunft gewinnen. Die Bedingung aber hiezu ist: daß Du mich anhörest, so schwer es Dir auch ankommen mag.

Um also auf jenen Aufsatz zurückzukommen, so beschäftigt sich derselbe unter Anderm mit der Beantwortung der Frage: Worin das Odium theologicum seinen letzten Grund habe? Die Antwort aber hierauf ist so naiv ausgefallen, daß Du gewiß keine Holzschuhe anzuziehen brauchst, um das Stoppelfeld meiner Einleitung Schritt für Schritt auszumessen. Um Dir Lust zu machen, schwätze ich Einiges aus der Schule. Das ganze Elaborat zerfällt in 3 Nummern, wovon die erste die Frage aufstellt: „Was hat dazu geführt, für die Religion eine moralische Begründung aufzusuchen?“

Die abbreviirte Antwort lautet: Die Doppelwurzel aller und jeder Ueberzeugung vom Uebersinnlichen (aller Religion), die theils eine speculative theils eine praktische ist, und wovon jene auf die Ergänzung unserer Welterkenntniß in theoretischer Beziehung losgeht; diese aber eine Ergänzung für unsere Gemüthswelt in affectiver und praktischer Beziehung sucht.

Der Mensch, wie er ist, sucht und findet Festigkeit und Frieden (wie er beides in der Welt nicht findet) nur im Vertrauen auf einen allmächtigen, allweisen, allgütigen Urheber und Regierer der Welt. Hierin liegt zugleich die tiefere Bedeutung des Sprichworts: Noth lehrt beten.

Die zweite Nummer hat zur Ueberschrift: „Die Religion hat ihre Grundlage nicht ausschließlich in moralischen Bedürfnissen. Sie

hat — im Allgemeinen und für sich allein — keine Tendenz zur Moral hin." Und wie der Verfasser schon früher — bei der speculativen Wurzel der Religion — die Bemerkung nicht verschweigen konnte, daß die Producte der Speculation sehr kümmerlich und unbestimmt ausfallen, weil sie auf die Bedürfnisse und Interessen des Gemüths keine Rücksicht nehmen; so gesteht er auch jetzt: daß die von Kant eingeleitete Verbindung zwischen Moral und Religion von keiner Dauer gewesen sei, wie in der Wissenschaft, so im Leben. Daß aber die Empfindungen des Glaubens im Praktischen seit dem Anfange des laufenden Jahrhunderts einen höhern Aufschwung genommen, verdanke die Religion abermals nicht der Wissenschaft.

Die Religion hat ungleich mannigfaltigere Ursachen, als Kant und seine Schule angenommen haben. Denn jene wurzelt in Affectionen (in Empfindungen und Gemüthsstimmungen) und in Bedürfnissen, von denen jene erzeugt werden. — Diese sollen nun allerdings vom Moralischen beherrscht werden, allein was zum Glauben an einen Weltregierer hindrängt, sind nicht immer und gerade zu die sittlichen Bedürfnisse, noch weniger die kategorischen Imperative; wohl aber Bedürfnisse und Empfindungen von allerlei Character, worunter selbst solche vorkommen, die vom Sittlichen abweichen und doch den Menschen zum Uebersinnlichen hinführen können. Kurz: der Verfasser behauptet: die Verbindung zwischen Religion und Sittlichkeit sei ungleich lockerer als man sonst gemeint hat.

Er läßt uns sogar einen Blick ins Leben durch das Vergrößerungsglas der Geschichte machen, und das erste Tableau für unser Auge stellt uns den großen Reformator Calvin und den Spanier Servede dar, den jener auf seiner Durchreise durch Genf lebendig

verbrennen ließ, weil er in einem Buche eine andere Ansicht von der göttlichen Dreieinigkeit aufgestellt hatte. Ein anderes Tableau zeigt uns ein Blatt Papier, auf welchem Melanchton einige Tage vor seinem Tode die Gründe niedergeschrieben, weshalb ihn sein Tod nicht schmerzen könne. Discedas a peccatis, liberaveris ab aerumnis et a rabie Theologorum, so liest man auf jenem Blatte. Nun aber — wo liegt der Schlüssel zu derlei Vorgängen? Etwa im Egoismus der Priesterkaste? Der Verfasser verneint dies geradezu. Er beruft sich sogar auf Beispiele aus der Geschichte, wo Laien denselben Grad von Fanatismus, den sie haben, von ihren religiösen Gegnern fordern, und den Abgang desselben ihnen zum Vorwurf machen. Dagegen hat er den Schlüssel entdeckt in der Beschaffenheit der Religion und zwar theils in der Subjectivität, theils in der Unsicherheit der Ueberzeugungen von übersinnlichen Dingen. Diesen gebricht alle Gegenständlichkeit (Objectivität); sie können daher nur in Ahnungen erfaßt werden, die aber auch sehr leicht zu erschüttern sind. Ja dies geschieht schon durch jeden Glauben, der dem unsrigen entgegentritt. So viel von mir über die nur zu natürlich aufgefaßte natürliche Grundlage des theologischen Hasses.

Und nun urtheile selber: Ob solch eine Abhandlung nicht gemacht sei, Dir allen Ekel zu benehmen an der Lectüre der folgenden Blätter, die es mit demselben Odium eines Laien zu thun haben.

Deshalb breche ich auch hier ab, und theile Dir keine Sylbe aus Nro. 3 mit, wo die Frage beantwortet wird: Ob solcher Scandale wegen, die Religion abzuschaffen sei? Oder im Falle: daß diese stehen bliebe, ob nicht vielleicht die Speculation über Religion des

Landes verwiesen werden solle? Wenn Du hierüber Auskunft wünschest, so mußt Du selber lesen. — —

Und nun zur Replik des Herrn Dr. Clemens auf die I. Serie meiner Briefe *). „Auf das philosophische Gebiet", auf welches ich ihn eingeladen, „mir zu folgen", hat ihm nicht beliebt (Replik S. XI.). Er hat sich „streng innerhalb der Grenzen gehalten, die er sich in seiner ersten Schrift gesteckt" (ebend.): er hat seine Ketzerthesen aufrechtgehalten, verschärft, und in einem „Schlußworte" übersichtlich zusammengestellt. So hat er die Sache kurz abgemacht, auf meine „22 Bogen starke Schrift mit einer Replik von 4 Bogen geantwortet" (ebend.). Und dieses Beispiel von Mäßigung verdient Nachahmung, die mir deshalb nicht schwer fallen kann, weil die Quintessenz der Replik im „Schlußworte" enthalten ist, so daß ich mich, mit einigen Rückblicken auf die Schrift selber, auf jenes beschränken darf.

„Fassen wir nun (so lautet das Schlußwort) die Ergebnisse der Darstellung der Günther'schen Lehre durch Herrn Prof. Knoodt zusammen und vergleichen dieselben mit der Kirchenlehre, so springen folgende Widersprüche in die Augen.

„I. Günther lehrt (und Herr Knoodt mit ihm), daß im Menschen zwei reale Lebensprincipien zu einer formalen Einheit verbunden seien, der Geist (oder die vernünftige Seele) und

*) Der Titel dieser Replik lautet: „Offene Darlegung des Widerspruchs der Günther'schen Speculation mit der katholischen Kirchenlehre durch Herrn Professor Dr. Knoodt in seiner Schrift: „„Günther und Clemens."" Eine Replik von Dr. F. J. Clemens. 1. Köln 1853."

die von dem Leibe selbst nicht trennbare, noch irgend wesentlich davon verschiedene Naturseele, welche sinnlich vorstellt oder denkt, sinnlich empfindet und sinnlich begehrt, und dem Leibe des Menschen ein bestimmtes Leben, resp. Denken, auch abgesehen vom Geiste verleiht.

„Die Kirche lehrt, daß der Mensch nur Eine Seele, die vernünftige und geistige habe, und daß diese wahrhaft und durch sich selbst und wesentlich die Form des Leibes, d. h. das formgebende und belebende Princip des menschlichen Körpers sei."

Bei diesem ersten Anklagepunkte würde ich mein Vorhaben, mich kurz zu fassen, aufgeben müssen, wenn ich mich nicht auf die so eben erschienene, zwei Jahrgänge in sich vereinigende Lydia S. 520—656, und auf die (von Clemens nicht beantwortete) Duplik Baltzer's berufen könnte *).

Ja diese Schriften würden mir erlauben, sogleich zur zweiten Anklage überzugehen, wenn ich es nicht für gut fände, für den Günther'schen Dualismus noch einige bisher wenig oder nicht berücksichtigte Belegstellen beizubringen.

Und da wende ich mich zunächst an die Unterscheidung, welche im Alten Testamente zwischen נֶפֶשׁ (Seele) und רוּחַ (Geist) gemacht wird.

---

*) „Neue theologische Briefe an Dr. Anton Günther. Ein Gericht für seine Ankläger. Nebst vorangehender Duplik auf des Dr. Clemens Replik. II. Breslau 1853".

In der h. Schrift des A. T. kommt das Wort נֶפֶשׁ an mehr als 700 Stellen vor. Wohl hat es nicht überall dieselbe Bedeutung; aber das ist fast bei keinem hebräischen Worte der Fall; man muß stets die abgeleiteten Bedeutungen von der Grundbedeutung unterscheiden. Und diese Grundbedeutung des Wortes נֶפֶשׁ ist keine andere, als „Leben des Leibes“, „leibliches Lebensprincip“, „Seele“, weshalb es auch von der Vulgata fast immer durch anima, von der Septuaginta durch ψυχή übersetzt wird. Als dieses Lebensprincip wird aber unmittelbar nicht der Geist רוּחַ angesetzt, denn die נֶפֶשׁ stirbt. Vergl. Gen. 37, 22; 9, 5. Exod. 21, 23. Levit. 24, 17. Numer. 23, 10. Deuter. 19, 11, 21; 22, 26; 27, 25. Jos. 20, 9; 11, 11. Judic. 16, 30. Jonas 4, 8. Threni 2, 12. I. Reg. 2, 23 *). Es spricht also die h. Schrift dem Leibe als solchem in der Nephesch Leben zu; denn sonst könnte sie nicht sagen, daß mit dem Zerfalle von jenem die Nephesch zu existiren aufhöre. Das geht auch daraus hervor, daß letztere wie von den Menschen, so auch von den Thieren an vielen Stellen prädicirt wird. Hier nur einige dieser Stellen: Gen. 1, 20, 21, 24; 2, 19; 9, 10, 12. Leo. 24, 18. Prov. 12, 10.

Zwar wird auch gesagt, die נֶפֶשׁ freuet sich Gottes und sie lobt Gott Ps. 34, 3; 35, 9; 103, 1 und 2; 104, 1; 119, 175; 146, 2; und dasselbe wird vom Fleische gesagt Ps. 84, 3. Aber das ändert nichts, weil נֶפֶשׁ (wie auch das deutsche Wort Seele) nicht blos von der ψυχή im Unterschiede vom πνεῦμα (רוּחַ),

*) Wegen der Citate aus den Büchern der Könige und aus den Psalmen bemerke ich, daß ich nach der hebräischen Bibel citire.

sondern auch in ihrer einheitlichen Verbindung mit dem Geiste (im Menschen) gebraucht wird. Daraus erklärt sich auch, wie der נֶפֶשׁ nicht blos ein Wissen, sondern auch ein solches Wissen, wie sie es ohne den Geist nicht haben kann, beigelegt wird (Prov. 19, 2: „Unwissenheit der Seele ist nicht gut." Ps. 139, 14: „Wunderbar sind Deine Werke, das weiß meine Seele"); ja wie an zwei Stellen sogar Unsterblichkeit von ihr behauptet werden kann. Ps. 16, 10 und 11 und 19, 16.

In beiden Stellen ist wohl von der Auferweckung (Wiederbelebung) des Leibes und Wiedervereinigung mit dem Geiste die Rede.

Die Verschiedenheit der Seele (im engeren Sinne) vom Geiste zeigt sich auch in den Prädicaten, die mit נֶפֶשׁ verbunden werden. Sie hungert (und wird gesättigt) Jes. 32, 6. Prov. 6, 30; 27, 7. Durch das Fasten wird sie gepeinigt Lev. 16, 31. Jes. 58, 3 und 5. Ps. 35, 13. Sie ißt Lev. 17, 10 und 12 und 15. Sie liebt Cant. 1, 6; 3, 1, 2, 3, 4. I. Sam. 18, 1, 3, 17. Jer. 12, 7. Sie haßt Jes. 1, 14. Sie sehnt sich Ps. 42, 2 und 3; 63, 2. Sie freut sich Ps. 86, 4. Sie empfindet Lust und Gier Deuter. 12, 15, 20, 21. I. Sam. 2, 16 I. Reg. 11, 37. Jer. 2, 24. Prov. 13, 4. Sie ist ergrimmt Judic. 18, 25. Sie ist betrübt und trauert und weint und schläft I. Sam. 1, 10; 30, 6. Prov. 31, 6. Job. 3, 20; 14, 22. 21, 25. Jer. 13, 17. Ps. 119, 28. An vielen dieser Stellen ist gar nicht zu verkennen, daß die betreffenden Gefühle und Begehrungen der נֶפֶשׁ im Unterschiede von רוּחַ beigelegt werden.

Ganz anders wird das Wort רוח gebraucht. Freilich bedeutet es nicht immer Geist, oft auch Athem, Wind und Anderes, wie das griechische Wort πνεῦμα; zuweilen steht es, wo eben so gut נפש stehen könnte. Doch ist die Bedeutung von Geist, im Unterschiede von Seele, an vielen Stellen gesichert. So Job 32, 6—8: „Jung bin ich an Jahren, und ihr seid Greise; darum fürchtete ich mich, euch meine Meinung vorzulegen. Das Alter, dachte ich, mag reden, die Betagten mögen Weisheit lehren. Doch der Geist ist's in den Sterblichen und des Allmächtigen Odem macht sie verständig.“ Eccles. 12, 7: „Und der Staub kehrt zur Erde wieder, die er gewesen. und der Geist kehrt zu Gott zurück, der ihn gegeben.“ Wie ganz anders spricht die Schrift von der Seele, die als des Leibes individuelles Leben mit diesem stirbt, und nur durch den Erlöser wieder hergestellt werden kann! (Ps. 49, 16.)

Nicht weniger wird der רוח geradezu der נפש gegenüber gestellt. Job. 12, 10. Vergl. Ps. 51, 12. Ezech. 18, 31; 36, 26. Esra 1. 1.

Ganz besonders möchten auch die Stellen, wie Levit. 17, 11, ins Auge zu fassen sein, in welchen gesagt wird, daß Seele נפש des Fleisches im Blute (also gewiß nicht Geist) sei. Denn dies erinnert an de Maistre's Sühnopfertheorie (vergl. Vorsch. I. S. 320 ff.), und den von letzterer unzertrennlichen Ausspruch desselben: „Daß der Mensch ein aus der Vereinigung von zwei Seelen (d. h. zwei geistigen Principien derselben Natur, wovon das eine gut, das andere böse wäre) hervorgehendes Wesen sei, dies ist, wie ich glaube, die Meinung, welche verdammt worden, und welche auch ich von gan-

zem Herzen verdamme. Daß aber die Intelligenz und das sensibele Princip Eins seien, oder daß dieses Princip (welches man auch das Lebensprincip nennt) etwas Materielles, von allem Bewußtsein ganz und gar Entblößtes sei, das ist's, was ich nimmer glauben werde; es sei denn, daß mir von der einzigen Macht, welche eine rechtmäßige Auctorität über den Glauben hat, gesagt würde, ich sei im Irrthume!

Im Dualismus des Dr. Clemens aber *) sind die Intelligenz und das sensibele Princip identisch. Von diesem Dualismus sagt mit Recht Droßbach in seiner Schrift „die individuelle Unsterblichkeit vom monadistisch-metaphysischen Standpunkte aus betrachtet. Olmütz 1853" S: 1: „Es gibt keinen Dualismus, wie eine todte und lebendige .... eine bewußtlose und bewußte Natur; sondern nur eine lebendige, ewig selbstthätige, vernünftige, bewußte — und die verschiedenen Zustände, welche wir wahrnehmen, sind nur verschiedene Entwickelungsstufen, auf denen sich die verschiedenen Natureinheiten vom todtähnlichen Schlafe bis zur lebendigen Erkenntniß auf ihrem Wege zur Annäherung an die Vollkommenheit jeweilig befinden." Oder kann man stärker die Identität von Geist und Leib im Menschen aussprechen, kann man entschiedener den Dualismus (den man doch im Glauben zu bekennen versichert) in der Wissenschaft aufheben, als es vom Tübinger Repetenten Hitzfelder geschehen ist, wenn dieser in der Theolog. Quartalschr. Jahrg. 1854 Heft 1. sagt: „Die Substanz der vernünftigen Seele ist un-

*) Dieser Dualismus ist schon von Dr. Pabst in „Adam und Christus" S. 226 gerichtet worden.

mittelbar durch sich .... Seins- und Lebensprincip des Leibes?" S. 68 und S. 66: „Clemens hat den schlagenden Beweis geführt: daß .... der Geist das Sein- und Lebengebende Princip des menschlichen Leibes sei, und zwar eigentlich und unmittelbar."

Und um diese Ansicht aufrecht erhalten zu können, wird sogar, im Anschlusse an Genadius, die „Unkörperlichkeit der Engel" (die also nunmehr aufhören, reine Geister zu sein) in Frage gestellt (s. die Note zu S. 43 f.). Freilich! — denn wie will man bei absoluter Unkörperlichkeit des Geistes das nutritive und sensitive und leibbildende Element des Menschengeistes und die sich allmälig mehr und mehr materialisirende Stufenfolge der Wesen von Gott bis herab zum sinnlosen Dasein herausbekommen?

Ich verweise in dieser Beziehung und zur Ergänzung der im 2. Briefe aus G.'s Schriften angeführten Stellen auf Vorsch. II. S. 86. Vorsch. I. S. 357 f., 372, 374 f., 379. Peregr. S. 469 ff. Juste-Mil. S. 131 f. S. 255. Letzt. Symbol. S. 32 f., die Note S. 63 f. und 138. Thom. a scr. S. 175 f. Wenn Cl. und Hitzfelder das an diesen Stellen Gesagte beherzigen wollten, so möchte doch der heiße Muth, mit dem sie ihren Dualismus vertheidigen, etwas abgekühlt werden.

Ich schreite zu weiteren Zeugnissen für Günthers Dualismus fort.

Hitzfelder kommt nämlich in seiner Abhandlung bei dem Resultate an: „Zum wenigsten seit Ende des 4. oder Anfang des 5. Jahrhunderts war es kirchliche ... Anschauung, daß der Mensch nur Eine Seele habe, die vernünftige und geistige, und daß ...

diese das belebende Princip des Leibes sei ... Als Dogma formulirt wurde das Eine auf dem 8. allgemeinen Concil im Jahre 869, das Andere auf dem 15. ökumenischen zu Vienne im Jahre 1311 *), erneuert und bestätigt durch die 5. Lateransynode im Jahre 1513. ... Wenn aber je der eine oder der andere der alten Väter sich nicht genau im Sinne und mit den Worten des 8. und 15. Concils ausgesprochen haben sollte, so fällt die Abfassung ihrer Schriften in eine Zeit, wo noch keine von der Kirche fest normirte Lehrbestimmung dem freieren Spiele individueller Ansichten in fraglicher Richtung engere Schranken gesetzt hatte." S. 80 ff.

Nach dem 5. und gar nach dem 9. und 14. Jahrhundert hätte also kein kirchlicher Theolog sich anders als im Hitzfelder'schen Sinne über den Dualismus ausgesprochen und aussprechen dürfen!!

Nun finde ich aber, daß kirchliche Theologen noch im 18. Jahrhundert sich ganz anders darüber ausgesprochen haben. Ich ver-

*) Warum hat Hitzfelder die von mir S. 42 in Beziehung auf den betreffenden Canon dieses Concils citirten Worte ignorirt: De sensitiva enim et vegetativa non fuit opinio; sensitiva enim, qua sentimus per sensus corporeos, certum est, quod corrumpitur corpore corrupto; et sic non potest dubitari, quin sit de corporis forma. Idem vegetativa, qua vegetamur, nutrimur et augmentum sumimus. In prima communicamus brutis, in secunda etiam plantis. Sed de intellectiva vel rationali fuit contraria opinio. Das Glossarium, in welchem diese Bemerkung vorkommt, ist von Aegidius Perrinus herausgegeben, während der Verfasser unmittelbar vor dem Prooemium genannt wird, wo es heißt: Clementis Papae quinti constitutiones, una cum profundo apparatu Domini Ioannis Andreae, casus litterales, notabilia et Glossarum divisiones complexae.

weiſe auf das Directorium mysticum sive norma dirigendi animas ad perfectionem christianam per vias contemplationis extraordinarias, in quinque tractatus divisa. Auctore P. Joanne Bapt. Scaramello Soc. Jesu, italico primum sermone conscripta; iam vero pro communi Directorum usu in latinum conversa . . . Tomulus primus . . . Cum facultate Superiorum. Brixinae, impensis episcopalis seminarii, et typis Thomae Weger, aulic. episcop. typogr. 1778.

Im Tract. I. Cap. III. et IV (pag. 29—54) dieſes Directoriums beſpricht Scaramello den Dualismus. Beide Capitel verdienten wörtlich mitgetheilt zu werden. Der Kürze halber muß ich mich auf einen Auszug beſchränken.

Im 3. Capitel mit der Ueberſchrift: Explicatur modus, quo actus sensitivi in homine formantur leſen wir:

Nemo, nisi non homo, aut qui homo non esse velit, ignorat, hominem e duabus partibus inter sese unitis ita compositum esse, ut per unam earum, per animam rationalem scilicet, conveniat cum Angelis; per alteram autem, vile corpus nempe, assimiletur brutis. Prima harum partium intellectu, memoria et voluntate dotata est . . . Secunda pars sensibus tam externis, quam internis instructa est . . . Et hac parte homo brutorum more actus sensibiles, et materiales progenerat. Quamquam autem homo tam Angelis quam brutis similitudine hac coniunctus sit, actus tamen illius (interni praecipue) neque illorum neque horum operationibus omnino similes sunt; cum semper ab ambabus inter se dissimilibus, ex quibus componitur, partibus procedant . . . .

Exordium a sensibus internis, qui rebus partim cognoscendis, partim appetendis deserviunt, seu (ut scholae ajunt) partim cognoscitivi, partim appetitivi sunt, ducamus. Sensus cognoscitivi in cerebro, qua parte corporis humani ad producendas imagines et conservandas rerum sensibilium species valde idonea resident: et dicuntur sensus communis, imaginativa, phantasia, aestimativa, cogitativa, et memoria sensitiva ... Itaque sensus communis est potentia materialis, et corporea, in cerebro situata, ad quam omnes sensus externi propriorum objectorum species transmittunt, et in quae praedictarum specierum ope ideae formantur. Pro descriptionis huius intelligentia duas notitias cognitas habere oportet: Primo externos corporis nostri sensus quinque numerari, et quemlibet horum objectum sibi proprium habere . . . Secundo a dictis sensibus exterioribus . . . actus suos sensibiles produci non posse, nisi a propriis objectis species quaedam, quae impressa dicitur, in eos transfundatur; per istam quippe, si in dictis potentiis recipiatur, hae ad producendos hujusmodi actus determinantur. Nota tamen, speciem hanc impressam non esse imaginem, objectum, a quo derivatur, exprimentem, sed qualitatem duntaxat, quae sensui unita una cum hoc actus vitales sensibiles seu sensationes, ut a philosophis appellantur, producendi vim habet. Hi actus dein verae objectorum, quae iis quocunque modo assimilantur, repraesentationes sunt. Unde et species expressae seu propria objecta exprimentes compellari solent.

Das Gesagte weist der Verfasser im Einzelnen am Gesichtssinne in Beziehung auf die Vorstellung eines Baumes nach, und fährt dann fort: Haec jam est vera ejusmodi objecti imago, eoquod et formam et figuram et colorem et extensionem et omnes alias exteriores illius qualitates repraesentet; et haec dicitur species expressa, ac a priori illa originem trahens. Quod hic de oculo dixi, idem de auditu, de odoratu, de gustu et de tactu dicendum: cum omnes specie quadam externa ab objecto impressa indigeant, qua ad actus suos sensitivos determinentur . . . .

His positis jam ad declarationem supra nominati sensus communis progrediamur. Hic est potentia interior corporea, ad quam sensus exteriores, post productos suos actus, propriorum objectorum species fideliter transmittunt, ut ipsa suam quoque imaginem formet, et omnium ideas habeat. Unde sensus communis per hujusmodi species sibi transmissas cognoscit omne id, quod vel oculus videt, vel auris audit . . . Hoc attamen cum discrimine, quod sensus externi remotis objectis ocyus horum speciem perdant, ita, ut circa ea non amplius operari possint: sic oculus amisso objecto non videt amplius. Dum sensus interni cognoscitivi ex opposito species acquisitas tenaciter conservant, ita ut objectorum absentium recordari, ac alias imagines primo formatis similes producere possint, haud secus, ac si objecta praesentia essent. At hae potentiae cognoscitivae corporeae aliis praeterea dotibus gaudent: nam cum omnium, quas sensibus externis perceperunt, rerum species in sese col-

lectas conservent, has inter se combinare, et ex iis novas peregrinas, ac ipsis sensibus externis omnino ignotas repraesentationes formare possunt .... Potentiae hae habent etiam facultatem tale quale judicium ferendi, num nobis conveniant aut disconveniant. Etsi haec earum judicia plerumque fallacia sint, eo quod ad corruptae naturae, et proprii amoris inclinationes conformentur. Secundum harum jam quam cognoscitivus noster sensus exercet, operationum diversitatem etiam diversa eidem nomina imponuntur. Quatenus a sensibus externis rerum species recipit, et objecta cognoscit, dicitur sensus communis; quatenus species receptas conservat, dicitur memoria sensitiva; quatenus per has species denuó novas primis similes imagines format, dicitur imaginatio; quatenus rerum absentium species combinat, dicitur phantasia; quatenus de rerum convenientia vel disconvenientia rude judicium fert, in brutis dici potest aestimativa, in hominibus cogitativa. .... Id solum noto, quod, etsi authores in enumeratis hic facultatibus sensui huic interiori in cerebro residenti attribuendis conveniant, tamen circa nomina dictis facultatibus assignanda nequaquam conveniant ...

Cum potentiis his cognoscitivis ... alius quidam sensus est conjunctus, qui appetitus sensitivus appellatur, et ab illis circa suos affectus omnigenis pendet. Hic est Potentia affectiva corporea, quae vel bonum sensibile, ab imaginativa repraesentatum ut conveniens; vel malum sensibile ab eadem imaginativa

praefiguratum ut disconveniens pro objecto habet. Et quoniam potentia caeca est, quae se sola, quid sibi conveniat, discernere nequit; caeco quodam modo fertur in objecta, quae per phantasiam ut utilia, delectabilia, et consentanea repraesentantur; ac vicissim per affectus contrarios fugit objecta, quae ab eadem phantasia ut inutilia, molesta, et naturae nostrae contraria proponuntur. Verum equidem est, etiam voluntatem nostram esse potentiam caecam, quae intellectum ut affectuum suorum ducem veneratur; at hunc illa non sequitur ut serva, cognitionum attractu violenter abrepta, sed ut domina, ad recipiendas aut rejiciendas ejus insinuationes libera. Dum appetitus sensitivus e contrario juxta repraesentationes, quibus objecta per imaginativam proponuntur, necessario commovetur, iisque affectus suos conformare cogitur. Hinc rebelles enascuntur passiones, quae contra voluntatem nostram in nobis insurgunt, et legem rectae rationis praescriptis adversantem nos experiri cogunt; prout Apostolus de se ipso est conquestus (ad Rom. 7, 23.): „Video aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae, et captivantem me in lege peccati, quae est in membris meis.“ Unde et continuo intra nos sustinere cogimur duarum sibi contrariarum partium conflictum; una harum, quae superior dicitur, rectae rationis lumine et purae fidei luce commovetur; et altera, quae inferior appellatur, ad boni vel mali sensibilis a phantasia praefigurati obtutum ocyus excitatur, et affectibus suis irritatur. Unde merito Apostolus: „Caro concupiscit adversus spiritum; spiri-

tus autem adversus carnem: haec enim sibi adversantur. (Ad Gal. V, 17) . . . . .

Ex hactenus dictis duas sequelas directoribus pro bono animarum regimine quam utilissimas derivemus. Prima in eo versatur, quod tota hominis reformatio originem suam trahere debeat a reformatione phantasiae seu potius aestimativae vel cogitativae, vi cuius sibi convenientia vel disconvenientia dijudicat, et iustam rerum ideam sibi format. . . . .

Nachdem Scaramello also das dem leiblichen Organismus als solchem eignende sensitive Leben des Naturprincips beschrieben, anhebend von den Eindrücken in den äußeren Sinnen, und den daran sich anschließenden Sinneswahrnehmungen und Sinnesvorstellungen, und fortschreitend zu den verschiedenen Functionen der Einbildungskraft, nämlich zu der die Sinnesvorstellungen sich einprägenden und behaltenden, zu der combinirenden, reproducirenden und producirenden, zu der schematisirenden und (in „roher", d. h. schematischer Weise) urtheilenden Function; und eben so (was ich freilich der Kürze halber zum größten Theile nicht citirt habe) anhebend von den sinnlichen Trieben und Gefühlen, und zu den Affecten und Leidenschaften fortschreitend; und nachdem er auf den Kampf aufmerksam gemacht, welchen das in diesem Allen sich offenbarende Gesetz des Fleisches dem gefallenen Menschen bereite; — kommt er im 4. Capitel, welches die Ueberschrift trägt: Modus, quo actus spirituales in homine formantur, explicatur, auf den Geist und dessen Gesetz zu reden.

Da lesen wir: Bestiis quoque sensus communis et phantasia nobiscum communis est; habent hae etiam appetitum sensitivum ac passiones, quae fortibus imaginationum impressionibus obediunt. Id quod a brutis in operando nos distinguit, sunt actus spirituales, qui ab intellectu, memoria et voluntate, animae rationalis potentiis proficiscuntur: nobilissima enim haec anima sicut esse humanum nobis tribuit, ita et actus nostros humanos facit. Also nicht dadurch unterscheiden wir uns nach Scaramello von den Thieren, daß unserer Leiblichkeit als solcher das seelische Leben abgeht, und vom Geiste mitgetheilt wird, sondern dadurch: daß dieser jenem den Stempel des menschlichen Seins und Daseins aufdrückt, und also das formgebende Princip des Leibes ist. Ja Scar. führt im Folgenden (pag. 49 seqq.) aus, daß der Geist des Menschen unmittelbar gar nicht jene sinnlichen Vorstellungen und Bilder hervorbringen könne, sondern dieselben von der ihm angetrauten leiblichen Ehehälfte empfangen müsse *);

*) Herrn Prof. Dieringer bringen derartige Fragen, wie die nach dem Lebensverkehre zweier Naturen, von denen die Eine ein selbstbewußtes Lebensprincip, die andere eine gedanken- und leblose Maschine sein soll, nicht in die geringste Verlegenheit. Er beruft sich kurzweg auf Gottes Allmacht. So schreibt er in der Vorrede zur 3. Aufl. seiner Dogmatik S. IX. gegen Baltzer: „Wenn die Vertheidigung der Doctrin von der menschlichen Leibseele sich auf die Behauptung stützt, die vernünftige Seele könne wegen ihrer grundwesentlichen Verschiedenheit vom Leibe nicht das unmittelbare Lebensprincip des Letzteren sein: so kann ich hier abermals nicht mitgehen. Angebliche oder wirkliche Unbegreiflichkeiten entscheiden nichts gegen die Wahrheit." Aber — Baltzer spricht nicht von bloßen Unbegreiflichkeiten, sondern von Widersprü-

daß er die empfangenen aber aus der unreinen (schematischen) Form in die Form der reinen Begriffe umwandle. Notandum tamen, cognitiones has (spirituales) non esse crassam, et quasi pictam rerum, quas repraesentant, imaginem, prout phantasmata, a quibus originem trahunt, esse solent. Sed sunt imagines magis purgatae, puriores, et a materia

chen. Oder entscheiden auch wirkliche Widersprüche nichts gegen die Wahrheit? Ein Widerspruch ist es, zu behaupten: Geist und Natur sind wesentlich (principiell) verschieden, und zugleich: der Geist ist das unmittelbare Lebensprincip der Natur in des Menschen Leiblichkeit (so daß der Geist im menschlichen Leibe die Stelle der Natur, als Lebensprincips in der thierischen Leiblichkeit, vertritt). Und wenn es mit diesem Widerspruche seine Richtigkeit hat, so kann Derjenige, welcher sich auf den Satz steift: der Geist ist das unmittelbare Lebensprincip des Leibes, den andern Satz: Geist und Natur sind wesentlich verschieden, nicht festhalten, sondern muß ihn aufgeben. Deshalb ist auch die Art, wie Dieringer den Vorwurf Baltzers, daß er eine grundwesentliche Verschiedenheit von Geist und Natur nicht lehre, abweist, überaus nichtssagend. Er sagt nämlich: Ich weise ihn „einfach als eine Unwahrheit zurück, weil ich Niemand ein Recht zuerkenne, mir Lehren unterzuschieben, wovon ich das Gegentheil öffentlich vortrage." — Und doch möchte dieses Argument fast noch erträglicher erscheinen, als das unmittelbar darauf folgende. Zur Rechtfertigung nämlich der Verbindung des Geistes mit einem leblosen Leibe beruft er sich auf die Verbindung des Logos mit dem Menschen Jesus: „Die göttliche Natur und die menschliche sind absolut von einander verschieden; und dennoch sind sie ohne alles Mittelglied in Christus zur persönlichen Einheit verbunden, eine Einheit, die in ihrer Perennität wenigstens eben so innig ist, als jene von Natur und Geist im Menschen und vom Athanasianum geradezu hiemit in Vergleich gebracht wird." Aber — wo bleibt das tertium comparationis, wenn in Christo zwei lebendige (selbstbewußte) Naturen sich zur persönlichen Einheit verbinden, während im Menschen, wie Dieringer behauptet, ein Lebendiges sich mit einem Todten verbindet?

magis abstractae, in certis spiritualibus ac simplicibus rerum notitiis, ac intelligentiis (Begriffen und Ideen) consistentes.

Ich übergehe die nähere Ausführung dessen, und was Scar. von der Erinnerungskraft (memoria) des Geistes sagt; und hebe nur noch hervor, was er von dem freien Willen bemerkt: Potentia haec Reginae in nobis locum obtinet, eoquod supremam in omnes inferiores potentias potestatem exerceat: sola Imaginativa, et sensitivus appetitus, post Adae peccatum foedere juncti, jugum excussere ita, ut spretis voluntatis imperiis in sua objecta ferantur, illa suis ideis, et hic suis passionibus. Multis attamen, hos refraenandi, et Dominio suo subjectos tenendi modis est instructa.

Schließlich (pag. 53 sq.) faßt er alles Gesagte in Kürze zusammen: Praecedentes doctrinas omnes exemplo quodam complectar, ita ut tota actuum humanorum symmetria oculis unico óbtutu pateat.

Praesentetur oculis nostris ex improviso quoddam objectum. Hoc ocyus ad pupillas propagat speciem, cuius ope oculus suam visionem format. Oculus e vestigio speciem transmittit ad sensum communem: et hic mox producit imaginem et phantasma, quod in appetitu sensitivo statim affectum, aut passionem excitat, prout nempe objectum, vel ut utile vel ut noxium fuerit repraesentatum. Phantasma hoc etiam intellectui applicatur; hic autem illud illuminans una cum eo speciem intelligibilem producit, quae dein una cum eodem intellectu cognitionem progenerat.

In memoria cognitionis huius species relinquitur quasi semen pro alio simili actu formando. Voluntas autem interea deliberat, num appetitus motionibus adhaereri aut resisti oporteat: num huiusmodi objectum appetendum aut repudiandum sit: et similia *).

Wie nun? Ist das der Dualismus der Herren Hitzfelder und Clemens?? Und muß also der Dualismus Günthers als unkirchlich verschrien werden, weil er nicht der Clemens-Hitzfelder'sche ist, obwohl er mit dem des Jesuiten Scaramello in allem Wesentlichen übereinstimmt?? —

II. Günther lehrt (und Herr K. mit ihm), daß in der Gottheit eben so viele Substanzen oder Wesenheiten als Personen sind, d. h. drei, die durch Verdoppelung und Verdreifachung der Einen und selben Substanz entstehen; und daß die Einheit der Wesenheit oder Substanz in Gott nicht im numerisch realen Sinne, oder im Sinne der Unität, wonach sie eine gemeinsame für alle drei Personen wäre, zu verstehen sei, sondern im formalen Sinne, im Sinne der Relation und Einerleiheit (Identität).

---

*) Ob die Fortschritte, welche die Naturwissenschaften und die Philosophie in den letzten Decennien gemacht haben, manche Modification in obiger Darstellung verlangen, darauf kommt es hier nicht an; sondern darauf, ob die Hauptgesichtspunkte richtig sind; und ganz besonders darauf, aus welchen Principien das menschliche Wissen und Wollen abgeleitet und erklärt wird. Und in letzterer Beziehung kann nicht geleugnet werden, daß dem P. Scaramello der Geist nicht das ausschließliche (sondern nur das höchstbestimmende) Lebens-, resp. Denkprincip im Menschen ist.

„Die Kirche lehrt, daß es in Gott nur eine einzige Wesenheit oder Substanz gebe und zwar im Sinne der Unität, im wahren und eigentlichen Sinne der Einheit, wonach diese Substanz eine den drei Personen gemeinsame ist, in der Art, daß sie zugleich drei Personen und eine jede derselben insbesondere ist."

Ich aber wiederhole heute, was ich vor einem Jahre gesagt habe: „Günthers Lehre, daß dieselbe göttliche Substanz dreimal vorhanden, und dadurch Gott dreipersönlich sei, ist kirchlich" (Günther u. Clemens I. S. 143); und lasse mich dadurch nicht irre machen, daß Clemens (S. 82) meint: „Dieser Verstoß gegen das katholische Dogma ist einer der ärgsten, die sich denken lassen, und verdient in die vorderste Reihe gestellt zu werden." Oder hat Clemens diesen Verstoß gegen das Dogma bewiesen? Er theilt (S. 35) eine Stelle aus dem Synodalschreiben des Erzbischofs Sophronius von Jerusalem mit, das auf dem 6. allgemeinen Concil in der Actio XI verlesen, und dessen Lehren von den Vätern in der Actio XIII approbirt und zu den ihrigen gemacht worden.

Schade nur, daß diese Stelle (auch nach der Uebersetzung des Clemens) für Günther spricht. Denn in ihr heißt es: „Die Dreiheit besteht in den drei Personen, die Einheit in der Einheitlichkeit (ἐν τῷ μοναδικῷ) der Gottheit. Denn die heilige Dreiheit ist zählbar nach ihren persönlichen Hypostasen; die heilige Einheit steht außerhalb aller Zahl. Diese trägt ... eine unvermischte Verbindung in sich; denn in der Zahl vorhanden nach dem persönlichen Unterschiede, ist sie verbunden durch die Dieselbigkeit (τῷ ταυτῷ) der Wesen-

heit und der Natur.... Die Gottheit ist also zugleich etwas Zählbares und etwas, was die Zahl ausschließt. Zählbar ist sie nach der Dreiheit der Personen; sie schließt die Zahl aus durch die Einzigkeit (τῷ ἑνικῷ) der Gottheit." Das ist es ja grade, was Günther (und ich mit ihm) lehren: Die h. Einheit, als „Einheitlichkeit", „schließt die Zahl aus", „steht außerhalb aller Zahl", ist „nicht zählbar", oder: sie ist keine Zahleinheit, keine Einheit im numerisch-realen Sinne. Und was Clemens (S. 40) lehrt: „die Einheit der Wesenheit in Gott sei im numerisch-realen Sinne zu verstehen", widerspricht obigen Worten. Und wenn es weiter heißt: „die zählbaren Personen sind verbunden durch die Dieselbigkeit (τῷ ταυτῷ) der Wesenheit": so lehren wir wieder dasselbe: Die Einheit ist zu nehmen im Sinne der Dieselbigkeit (oder Identität, Einerleiheit, ταυτότης). Denselben Ausdruck gebraucht auch das Conc. Later.: identitatis in natura unitas (die Einheit der Identität in der Natur). Und auch hiezu steht wieder Clemens in Widerspruch, wenn er S. 40 sagt: „Die Einheit sei nicht im Sinne der Relation oder Einerleiheit (Identität) zu verstehen." Auch jener Ausdruck: „Relation" und „Relationseinheit" *) ist dadurch gerechtfertigt, daß

---

*) Wer sich über die Günther'sche Relationseinheit des Näheren belehren will, den verweise ich auf die Note zu S. 365 f. der Vorschule II., wo es unter Anderm heißt: „Liegt denn aber zwischen der formalen und numerischen Einheit kein Mittelbegriff von Einheit? — und zwar der Begriff von realer, d. h. qualitativer (identischer) Einheit, welche weder die numerische (quantitative) Einheit und Vielheit ausschließt, noch die formale Einerleiheit (Gattungseinheit)?"

Sophronius die Einheit als eine „Verbundenheit" (der unterschiedlichen Personen) „durch die Dieselbigkeit der Wesenheit" bezeichnet; denn jene „Relation" will nichts bezeichnen, als die Zusammengehörigkeit der drei hypostatischen Personen, als der drei Momente des Prozesses des Einen absoluten Seins.

Wenn endlich das Concil sagt: „Die h. Dreiheit ist zählbar nach ihren persönlichen Hypostasen"; so kann hier das Wort Hypostase nicht Person bedeuten, weil sonst die unerträgliche Tautologie herauskäme: drei persönliche Personen; es ist also im Sinne von Substanz zu nehmen.

Auch vermag ich immer noch nicht einzusehen, wie Clemens aus dem gegen Abt Joachim aufgestellten Glaubensbekenntnisse der Lateransynode: quod una quaedam res est, ... quae veraciter est Pater et Filius et Spiritus S., tres simul personae et singulatim quaelibet earundem; et ideo in Deo trinitas est solummodo et non quaternitas ... Cum ergo Veritas pro fidelibus eius ad Patrem orat: Volo, inquiens, ut ipsi sint unum in nobis, sicut et nos unum sumus: hoc nomen unum pro fidelibus quidem accipitur ut intelligatur unio charitatis in gratia: pro personis vero divinis, ut attendatur identitatis in natura unitas ... seinen Sinn der Unität folgern könne, indem er schreibt: „In welchem Sinne daher die Worte des Concils, worauf Herr K. sich beruft, daß nämlich der Vater dem Sohne durch die Erzeugung seine Substanz ganz und ungetheilt gegeben und doch sie ganz und ungetheilt für sich behalten habe, zu verstehen seien, darüber

ist nun wohl keine Möglichkeit des Zweifels mehr offen gelassen." (S. 39 f.) *)

---

*) Warum ist Cl. so gar nicht eingegangen auf die von mir (S. 138 ff.) urgirten Aussprüche des Concils, von denen ich hier nur folgende wiederholen will: Licet igitur alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus S., non tamem aliud; sed id, quod est Pater, est Filius et Spiritus S., idem omnino, ut secundum orthodoxam fidem consubstantiales esse credantur. Pater enim ab aeterno Filium generando, suam substantiam ei dedit . . . Sed nec dici potest, quod Pater in Filium transtulerit suam substantiam generando, quasi sic dederit eam Filio, quod non retinuerit eam sibi; alioquin desiisset esse substantia. Patet igitur, quod sine ulla diminutione Filius nascendo substantiam Patris accepit, et ita Pater et Filius habent eandem substantiam, et sic eadem res est Pater et Filius, nec non Spiritus S., ab utroque procedens? . . . Oder haben nicht auch Andere, wie z. B. Görres, diese Worte von einem dreimaligen Vorkommen der einen und selben (oder identischen) Substanz in der Gottheit verstehen zu müssen geglaubt? So schreibt er in der Vorrede zu Sepp's Leben Jesu S. 18: „Der Logos ist Princip vom Principe . . . Zwei göttliche Causalitäten finden ihre Identification in der dritten.. Drei Substanzen sind mit einander verbunden, die sich wie Substanzialität, Accidentalität und ihre Vereinigung zu verhalten scheinen, und doch wieder allen Unterschied ausschließen."

S. 27: „Während die erste Einheit in der Trinität sich dreit, also daß sie gleich ist in Allem jeder der drei Persönlichkeiten, und diese wieder, obgleich geschieden, doch einander gleich gegenüberstehen."

S. 32: „So sind die Selbstsetzung des ersten göttlichen Princips, die Mitsetzung des zweiten, und die Zugleichsetzung des dritten die drei Acte der Selbstbestimmung der Gottheit gewesen, auf denen die Gesammtheit alles Geschaffenen ruht. Vgl. S. 24, 29, 31, 62, 63, 69, 79.

Das aber vermag ich sehr wohl einzusehen, wie derjenige, welcher sich die göttliche Einheit und Dreiheit in begrifflicher Weise denkbar zu machen sucht, die Eine absolute Substanz eben so als eine den Personen gemeinsame ansetzen müsse, wie die Natursubstanz eine allgemeine, weil ihren Einzeldingen gemeinsame, ist. Nur begreife ich dann wieder nicht, wie die göttliche Natur indivisibilis (ungetheilt und untheilbar) genannt werden könne. Vgl. Eur. u. Her. S. 450 f. und die Noten zu Vorsch. I. S. 331 u. 346.

„III. Günther lehrt (und Herr Knoodt mit ihm), daß den drei Personen in der Gottheit, dem Vater, Sohne und h. Geiste, ein absolutes Princip, als unbestimmtes Sein, ein Sein schlechtweg, welches Grund der Trinität ist, als res primaria vorauszudenken sei, obwohl dasselbe als diese Voraussetzung der drei Personen factisch nie bestanden habe. Doch ist es so wenig nichtig, daß es sogar einen Willen besitzt, durch den die manifestatio ad intra, d. h. die Selbstverwesentlichung Gottes in drei Personen erfolgt.

„Die Kirche lehrt, daß der Vater das voraussetzungs- und principlose, das ungewordene, ungeschaffene und ungezeugte Sein sei, von welchem der Sohn durch Zeugung, und der h. Geist durch die zugleich vom Vater und Sohne ausgehende Hauchung ihren ewigen Ursprung haben."

S. 121 meiner Briefe I. habe ich gesagt: Clemens „lege dem Günther Unsinn in den Mund", um das unbestimmte Sein desselben mit der Kirchenlehre in Widerspruch bringen zu können. Das hat er mir (S. 29 der Replik) gar sehr verübelt; und doch macht er es

jetzt wieder eben so. Oder legt er nicht von Neuem Günther'n und mit Unsinn in den Mund, wenn er uns lehren läßt: einerseits das unbestimmte Sein habe factisch nie bestanden, (es könne nur ohne Zuhilfnahme dieser Idee Gott nicht als aus und durch sich selbst bestimmtes Sein von uns gedacht werden) und andererseits, das unbestimmte Sein „besitze einen Willen." Oder ist Wille nicht etwas Factisches, und ist er nicht zugleich eine Bestimmtheit?? Und doch beruht einzig auf diesem Ungedanken eines factischen und bestimmten Willens des nicht factischen unbestimmten Seins die Möglichkeit der Verketzerung!!

Auch fragt er S. 59 in der Note: „Wer hat diesen Willen der Selbstverwesentlichung in drei Personen? Das absolute Princip, als unbestimmtes Sein, wie es die Voraussetzung der drei Personen, der Grund der Trinität ist? Schwerlich ein Anderes. Man sieht daraus, daß dies unbestimmte Sein in der That keine nichtige Voraussetzung der drei Personen ist, denn sonst könnte es doch keinen Willen haben." — Habe ich denn in meinen Briefen nicht gesagt: obiger Wille sei des Vaters? „Der Vater muß gedacht werden als das seine (logisch vorauszudenkende) Unbestimmtheit (das bloße Ansichsein) ewig aufhebende Princip . . . Aus ihm und durch ihn geschieht ewig die Verwirklichung des absoluten Selbstbewußtseins." S. 119. Und habe ich nicht zugleich auf die Kirchenlehre hingewiesen, wonach der Vater sich selbst setze, der Sohn vom Vater gezeugt werde und von Beiden der h. Geist ausgehe: Pater ingenitus, Filius genitus, Spiritus S. ab utroque procedens? Stimmen wir also nicht mit der von der Lateransynode adoptirten Lehre des Lombarden überein: die summa res (res primaria) sei

als solche weder zeugend noch gezeugt noch hervorgehend; sondern der Vater sei es, welcher zeugt u. s. f.? Was macht aber Clemens aus dieser Lehre? Er läßt das „zeugend“ weg, und sagt: der Vater sei „weder geworden, noch geschaffen, noch gezeugt“ (S. 30), um sofort vom Vater „die Principlosigkeit“ behaupten zu können. Und diese Lehre schiebt er der Kirche unter: „Die Kirche lehrt, daß der Vater das voraussetzungs- und principlose Sein sei.“ Wie können dann der Vater und der Sohn und der h. Geist, jeder die summa res des Lombarden, das (in der Bestimmtheit als Selbstbestimmung) aufgehobene unbestimmte Sein sein?

Und was würde ein Görres zu dieser Clemens'schen Kirchenlehre gesagt haben? Denn Görres sagt: „Der Logos ist Princip vom Principe“ (nicht vom principlosen Vater). „Beide sind Causalitäten.“ „Die drei Gründe sind die drei Personen“ (nicht: der Vater ist grundlos). „Die **Selbstsetzung** des ersten göttlichen Princips, die Mitsetzung des zweiten, die Zugleichsetzung des dritten sind die drei Acte der Selbstbestimmung des Absoluten“ (und nicht: der Vater ist „ungeworden“; sondern ewig durch sich selbst geworden. Das Werden kann von dem trinitarischen Processe nicht negirt werden). „Der Vater subsistirt in sich in eigener Selbstbestimmung.“ Und wiederholt redet Görres vom „göttlichen Selbstbestimmungsacte.“

Clemens aber „vermag noch immer nicht einzusehen“, wie der Vater durch sich selbst Vater und Person, wie er durch eigene Selbstbestimmung in sich subsistire. (S. 31 f.)

Er hält an der gegen die katholische Kirchenlehre verstoßenden Gedankenlosigkeit fest: daß der persönliche Vater schlechthin gegeben sei.

Ueberdies weist Günther an zahllosen Stellen nach: daß es in der Idee des nichtabsoluten Seins liege, die factische Unbestimmtheit des Seins zur Voraussetzung zu haben, weil letzteres nämlich nicht aus und durch sich allein in seine Bestimmtheit (mittelst Aufhebung der Unbestimmtheit) eintreten könne. Und nun soll er dem absoluten Sein die Unbestimmtheit dieses Seins factisch voraussetzen?? Und sagt er nicht auch ausdrücklich das gerade Gegentheil: daß nämlich „das absolute Princip, als Sein schlechthin, durch seine Selbstbestimmung zur Selbstoffenbarung jede Voraussetzung seines Seins, als eines Unbestimmten, ursprünglich negirt und aufhebt, und so dieselbe zur blos formalen Voraussetzung (zur Leerheit) herabsetzt!" Vorsch. I. S. 338.

Oder ist Letzteres gar so schwer einzusehen: daß nämlich Selbstbestimmung oder Selbstbestimmtheit (die dem Vater ohne Häresie nicht abgesprochen werden kann) nur als Aufhebung der Unbestimmtheit gedacht werden könne? Denn anders könnte ja die Bestimmtheit nur als eine gegebene, und nicht als Selbstbestimmtheit gedacht werden: das Durchsichsein Gottes (des Vaters) wäre negirt. Daher steht auch Görres mit seiner „Selbstsetzung des ersten göttlichen Princips", mit seinem „Insichsubsistiren des Vaters in eigener Selbstbestimmung", mit dem „Acte der Selbstbestimmung der Gottheit" ganz entschieden für Günthers logische Voraussetzung der Unbestimmtheit ein.

Die Lehre des Clemens: „daß der Vater nicht durch sich, nicht durch eigene Selbstbestimmung, nicht durch Aufhebung der Unbestimmtheit seines Seins — Vater und erste Person in der Gottheit sei", ist eben so unkatholisch als unvernünftig. Die Görres'sche und Günther'sche Lehre stimmt mit der Kirchenlehre überein.

„IV. Günther lehrt (und Herr Knoodt mit ihm), daß man auch unabhängig von der Auctorität der Offenbarung, von der Auctorität der Schöpfung und des Menschengeistes (im Selbstbewußtsein) aus die wissenschaftliche Erkenntniß: daß und warum Gott dreieinig sei, erlangen könne, und daß die Ansicht von der Unbegreiflichkeit des Trinitätsdogmas von einer falschen psychologischen und speculativen Bestimmung des Geistes ausgegangen sei, der Schule, und nicht der Kirche angehöre.

„Die Kirche lehrt: Niemand kennt den Sohn, außer der Vater, und Niemand kennt den Vater, außer der Sohn, und wem es der Sohn offenbaren will. Quod enim de tua gloria, revelante te, credimus, hoc de Filio tuo, hoc de Spiritu sancto, sine differentia discretionis sentimus. Sie lehrt, daß die göttliche Dreieinigkeit ein unbegreifliches und unaussprechliches Geheimniß sei."

In Betreff dieser Unbegreiflichkeit und jener Unabhängigkeit verweise ich auf den X. Brief dieses Bandes, auf das Votum S. 23 f., und auf Günthers Worte in dem L. Symbol. S. 298 f.: „So erbärmlich und widerwärtig der Persönlichkeit Gottes mitgespielt wird, wenn sie sich mit dem Maße der Persön-

lichkeit des Geistes, oder der relativen Ichheit messen lassen soll — so und nicht erfreulicher ergeht es der Idee, dem eigentlichen Geistesgedanken, im Siebe der Allgemeinheit — des Begriffs." — Selber füge ich nur die Eine Bemerkung hinzu: Wo auf das absolut-supranaturale Geheimniß gepocht wird, da ist der pantheistische Sauerteig noch nicht vollends ausgefegt; denn da ist die Schöpfung noch nicht als Wesenscontraposition erkannt, da ist vielmehr die Kluft zwischen Gott und der Welt stufenweise vom begrifflichen Denken ausgefüllt.

„V. Günther lehrt (und Herr K. mit ihm), daß Gott mit derselben Rothwendigkeit oder Freithätigkeit, womit er sich in den drei Personen verwirklicht hat, und womit er sich selber von Ewigkeit her liebt, auch den Gedanken seines Nichtichs realisirt, d. h. die Welt geschaffen habe, daß folglich die Existenz der Welt für Gott eben so wesentlich sei, als die Existenz der drei Personen und die Liebe zu sich selber. Er läugnet die Wahlfreiheit in Gott und bestreitet die Möglichkeit, daß Gott eine andere Welt hätte schaffen können, oder überhaupt Anderes schaffen könne, als was er in der Verwirklichung seines Nichtichs geschaffen hat.

„Die Kirche lehrt, daß die göttlichen Personen in der Nothwendigkeit der göttlichen Natur und Wesenheit gründen, so daß vom christlichen Standpunkte aus Gott gar nicht ohne die drei Personen gedacht werden kann, daß dagegen die Welt ihren Ursprung einem durchaus freien Willensacte Gottes verdanke, daß Gott Wahlfreiheit besitze und nicht nur ebenso gut hätte nichtschaffen können, als er geschaffen hat, sondern auch eben

so gut hätte Anderes schaffen können, als er geschaffen hat, und daß sich seine Allmacht in der Realisirung des Weltgedankens nicht erschöpft habe." In dieser Anklage sind mehrere Punkte zu unterscheiden.

1. Die Nothwendigkeit der Weltschöpfung.

Was ich in meiner ersten Briefserie als Lehre Günthers nachgewiesen habe, ist: daß der Schöpfungsact kein integrirendes Moment und Element des ewigen selbstbewußten Lebens, der absoluten Persönlichkeit; kein Supplement der Selbstobjectivirung des absoluten Princips sei; daß Gott die Idee der Creatur nicht in die objective Realität übergesetzt habe, um Sich selber fertig zu machen, Sich selber zu vollenden; daß Gott überhaupt der Creatur nicht bedürfe zu Seiner Vollendung und Seligkeit; — daß aber deshalb der Schöpfungsact doch nicht ein Act reiner Willkür oder freier Wahl sei, und also eben so wohl ausbleiben als eintreten könne *).

*) Damit fällt die Clemens'sche Beanstandung (S. 54—56) meiner Auslegung des Günther'schen „Auchnichtschaffenkönnens" (Eur. und Her. S. 516 ff.) weg. Denn ich habe dasselbe nicht dahin ausgelegt, als lehre Günther: der Schöpfungsact habe schlechtweg unterbleiben können; sondern dahin: er habe für Gott als solchen unterbleiben können; Gott habe für sich dieses Actes nicht bedurft. Damit erweist sich denn auch die Cl.'sche Zusammenstellung der Lehre G.'s mit den pantheistischen Lehren eines Giordano, Bruno und Spinoza (S. 56 ff.) als ganz unstatthaft. Denn in allen pantheistischen Systemen kann Gott als Gott nicht der Welt unbedürftig gedacht werden. Insbesondere sind bei Bruno und Spinoza (wie Cl. selber hervorhebt) Nothwendigkeit und Freiheit in Gott Eins, so daß Gott frei handelt, wenn er gemäß der Nothwendigkeit seiner Natur handelt. Ist das auch bei Günther der Fall?? Vgl. Juste-Mil. S. 118 und 120. Vorsch. I S. 365 f.

Es folge das eben so wenig, als daß es ein Act der Nothwendigkeit sei. Denn Nothwendigkeit und Wahlfreiheit seien die Daseinsweisen der Natur und des Geistes, dürfen also nicht von Gott prädicirt werden, der nicht in der Weise von ihm geschaffener Wesen sich bethätigen könne, ohne seine absolute Bethätigungsweise (also seine Gottheit) zu negiren. — Gott habe also nicht mit (relativer) Naturnothwendigkeit und auch nicht mit (ebenfalls relativer) geistiger Wahlfreiheit, also nicht mit eigentlicher Freiheit und auch nicht mit eigentlicher Nothwendigkeit geschaffen; wohl aber habe Er in absolut unabhängiger und rein persönlicher Selbstbestimmung geschaffen; und deshalb nenne Günther die Schöpfung auch eine „freie Position."

In diesem (d. h. im uneigentlichen) Sinne spricht Günther auch überhaupt von der Freiheit Gottes. So im L. Symbol. S. 193: „All die Selbstständigkeit, von der du den Mund so voll für das menschliche Subject nimmst, ist entweder ganz bedeutungslos, oder dein Mund stimmte nur einen Hymnus an auf die Freiheit Gottes, von dem wir schon wissen, daß er so allmächtig im eigentlichen, als frei im uneigentlichen Sinne zu nennen sei."

Deshalb, weil Gott „seine Idee von der Creatur nicht real zu objectiviren brauchte, um sich als Gott, auch nur formal, geschweige real zu vollenden" (vgl. Peregr. S. 835, Letzt. Symb. S. 128 f.), redet Günther ferner von der Contingenz (Zufälligkeit) der Welt. (Vergl. noch Janusk. S. 262. Peregr. S. 356.)

Eben so habe ich nachgewiesen: daß das „Schaffenmüssen“ nichts bedeute, als daß die Selbstbestimmung des persönlichen göttlichen Willens zum Schöpfungsacte der göttlichen Wesenheit entsprechend sei; und habe im Zusammenhange hiemit auf den Unterschied zwischen der Selbstbestimmung zur persönlichen Bestimmtheit und der Selbstbestimmung zur Realisation der Idee des Nichtabsoluten hingewiesen *); und hervorgehoben, daß es verkehrt sei, auf erstere Selbstbestimmung die Kategorie der Nothwendigkeit, auf letztere die der Freithätigkeit anzuwenden, und sofort Günther'n vorzurücken, daß er umgekehrt letztere als eine nothwendige ansetze; da Günther eben sowohl die Naturnothwendigkeit als die ethische Nothwendigkeit von Gott negire, und nur eine solche (von Gott selber gesetzte) Relation der absolutrealen Ichheit zur formalen Nichtichheit affirmire, wodurch der Entschluß zur Realisation der letztern motivirt sei.

*) Deshalb irrt Clemens, wenn er den G. (und mich) lehren läßt: daß Gott „mit derselben Nothwendigkeit und Freithätigkeit, womit er sich in den drei Personen verwirklicht habe und womit er sich selber von Ewigkeit her liebe, auch den Gedanken seines Nichtichs realisirt“ habe; „daß folglich die Existenz der Welt für Gott eben so wesentlich sei, als die Existenz der drei Personen und die Liebe zu sich selber.“ Denn, negiren wir auch die Nothwendigkeit und Freithätigkeit (die in ihrem eigentlichen Sinne creatürliche Bethätigungsweisen sind) sowohl von der Selbstverwesentlichung Gottes als von der Realisirung seines Nichtich, so unterscheiden wir doch sehr bestimmt die Weise der Selbstverwirklichung von derjenigen der Weltschöpfung, und ist uns für Gott nur seine Selbstverwirklichung wesentlich. Und eben so ist uns die Liebe Gottes zu seinem Nichtich nicht identisch mit der gegenseitigen Selbstliebe der drei Personen.

Wer aus einem Motive, aus dem Motive reiner Liebe schafft, der schafft nicht aus Nothwendigkeit. Warum ist Clemens vorbeigeschlichen an dieser Motivirung *) des Schöpfungsactes durch die selbstgesetzte Bestimmtheit des göttlichen Seins, an diesem Günther'schen „Schaffenmüssen", wie solches auch Dieringer in den von mir S. 247 citirten Worten lehrt: „In allen Relationen Gottes zu Anderem gibt es kein anderes Muß, als das negative durch die Bestimmtheit seines Wesens gesetzte; er kann zu Anderm in alle möglichen Relationen treten, nur in keine solche wodurch der Begriff seines eigenen Wesens verletzt würde?" Ist damit nicht auch gesagt: In allen Relationen Gottes zu Anderem gibt es ein Muß, nämlich das negative durch die Bestimmtheit seines Wesens gesetzte? Und: Es sind keine Relationen

*) Diese Motivirung des Schöpfungsactes (in der realsetzenden Macht der reinen Liebe) macht es mir unbegreiflich, wie Cl. fragen kann: „Gehört die objective Realität des Ichgedankens in der Gottheit nicht zum Wesen der letztern, und zwar dergestalt, daß Gott ohne jene Realität gar nicht gedacht werden kann? .. Gehört sie nicht dergestalt zum Wesen der Gottheit, und folgt daraus, wie es zum Wesen des Dreiecks gehört und daraus folgt, daß seine Winkel gleich seien zweien rechten; soll man also die Röthigung Gottes zum Schaffen nicht Nothwendigkeit, absolute Nothwendigkeit nennen dürfen?" — Verhält sich denn nach Günther die reale Welt zur realen Gottheit, wie die Merkmale sich zu ihrem Begriffe, und wie logische Folgerungen sich zu ihren Prämissen verhalten? Dasjenige, ohne welches Gott als solcher nicht gedacht werden kann, ist die formale Welt (die Weltidee), denn diese stellt sich im Selbstpersonificationsprocesse Gottes ein; nicht aber die reale Welt.

Gottes zu Anderem möglich, wodurch der Begriff seines eigenen Wesens verletzt würde? Eigentliche Wahl- oder Willkür-acte verletzen aber seine absolute Bestimmtheit (absolute Persönlichkeit), wenn es wahr ist, daß der creatürliche Geist in der Wahlfreiheit seine Qualität zur Offenbarung bringt; und daß jeder eigentliche Wahlact eine Unentschiedenheit des Willens voraussetzt, und primitiv keine andere Bedeutung haben kann (der Schöpfungsact würde aber der primitive Wahlact Gottes sein), als die Entschiedenheit des Willens herbeizuführen, d. i. dem betreffenden Wesen zu seiner vollen Bestimmtheit zu verhelfen.

Kurz, mit dem Schaffenmüssen will G. aussprechen: daß die Selbstbestimmung des persönlichen Gottes zum Schaffen der Bestimmtheit seines Seins (in der vollendeten oder Drei-Persönlichkeit) entsprechend sei; und was er dadurch verhindern will, ist: daß kein Anthropomorphismus in die speculative Theologie eingeführt werde. (Vergl. Vorsch. I. S. 337 f.) Gott ist (im Schöpfungsacte) frei (unabhängig) sowohl von eigentlicher innerer Naturnothwendigkeit, als von äußerer Nothwendigkeit (Zwang), als von der Nothwendigkeit (des creatürlichen Geistes), zwischen Entgegengesetztem zu wählen *). Und diese Lehre sollte unkirchlich sein? Doch diese Frage führt mich zum zweiten Anklagepunkte hinüber!

---

*) Herr Clemens nöthigt mir an dieser Stelle auch eine persönliche Bemerkung ab. In der Note zu S. 60 sagt er nämlich: „Herr K. schreibt S. 216: „„Wenn aber Gott auch noch nach einer andern Seite (nach der Seite seines Nichtich) hin sich bethätigen wollte …; dann mußte er freilich jenes Nichtich realisiren, und konnte es nicht unrealisirt lassen. Siehe das Nichtnichtschaffenkönnen oder

2. Gottes Wahlfreiheit.

S. 52 spricht Clemens seinen Tadel darüber aus: daß mir die Wahlfreiheit „dasselbe mit der Willkür“ sei. Was ist denn aber Willkür, wenn nicht ein Wille, der küren kann.

Schaffenmüssen!“‟ Diese Worte, wenn nicht Selbsttäuschung sie eingegeben hat, können nur auf Täuschung des Lesers berechnet sein. Denn unter der Voraussetzung, daß Gott sich als Schöpfer bethätigen wollte (nämlich nach einem mit Freiheit gefaßten Rathschlusse), folgt freilich aus der Unveränderlichkeit Gottes die Nothwendigkeit der Ausführung seines Willens.“ . . . Meine Rechtfertigung gegen diese Beschuldigung liegt in den (von Cl. dem „wollte“ in Klammern beigefügten) Worten: nämlich nach einem mit Freiheit gefaßten Rathschlusse.“ Hätte ich gesagt, oder hätte ich auch nur dem Leser die Ansicht nahelegen wollen: „Wenn Gott auch noch nach einer andern Seite . . . hin nach einem mit Freiheit gefaßten Rathschlusse (oder durch einen Act freier Wahl) sich bethätigen wollte, dann . . .“; so würde der Vorwurf des Cl. mich treffen. — Nun aber habe ich nirgends dem Leser nahegelegt, als ob G. und ich der Ansicht seien: daß der göttliche Wille der Weltschöpfung durch ein wahlfreies mit sich zu Rathe Gehen zu Stande komme; es können also auch jene Worte: „Wenn . . . Gott . . . wollte“ nicht auf Täuschung des Lesers berechnet sein. Sie besagen, wie sie dastehen: das sog. Schaffenmüssen bezeichnet keine Naturnothwendigkeit, weil es in einem (absolut-unabhängigen, aber innerlich motivirten, persönlichen) Willensacte Gottes begründet ist. Sie besagen ganz dasselbe, was auch G. in den Januk. S. 262 ausspricht: „Der Gedanke einer Negation postulirt nicht nothwendig die objective Realisirung desselben, weil diese nicht nothwendig ist zur Selbstaffirmation, zur Selbstbezeugung des Absoluten als eines solchen. Tritt aber die objective Realisirung jenes ewigen Gedankens durch den Willen Gottes (aus Gründen, deren Erhebung wenigstens jetzt nicht hierher gehört) ein; so wird der Wille dem Gedanken Gottes kein Schuldner bleiben.“

Daß aber küren identisch mit wählen sei, das hätte dem Clemens schon die bloße Erinnerung an unsere Kurfürsten sagen können.

Ich hatte ihn ferner aufgefordert, zu beweisen: daß die katholische Kirche die Wahlfreiheit oder Willkür Gottes im Schaffen lehre. Was thut nun Clemens? Er schickt seiner Beweisführung die Bemerkung voraus: Jene Wahlfreiheit (oder Willkür) „ist nicht in dem Sinne zu nehmen, worin diese Freiheit dem geschaffenen Geiste eignet, was wohl nie Jemand behauptet hat." (S. 74.) Nirgends aber gibt er an, in welchem anderen Sinne sie zu nehmen sei. Und er kann es nicht. Denn es gibt nur eine Idee der Wahlfreiheit, eben diejenige, welche dem geschaffenen Geiste eignet. Und nur diese Wahlfreiheit haben Günther und ich von dem Schöpfungsacte negirt. In einem anderen, in einem völlig veränderten Sinne, in welchem die Wahlfreiheit nicht mehr eigentliche Wahlfreiheit, nicht mehr diejenige, von welcher man herkömmlich spricht, bleibt, erkennen G. und ich das freie Schaffen ohne allen Anstand an. Nur lasse sich Clemens gesagt sein: daß durch bloße Steigerung, durch Verabsolutirung der Wahlfreiheit des geschaffenen Geistes keine qualitativ andere Freiheit herauszuklauben ist. Qualitativ verschieden aber von aller nichtgöttlichen (geschaffenen) Causalität muß die göttliche Bethätigungsweise gedacht werden.

Was also Clemens zu beweisen sich anschickt, ist nicht Dasjenige, was ich von ihm verlangt habe. „Nie hat Jemand behauptet, daß Gottes Freiheit in dem Sinne zu nehmen sei, worin sie dem geschaffenen Geiste eignet," — also auch der Römische Katechismus nicht, Suarez nicht, Petavius nicht, Gousset

nicht. Und ich habe daher auch nicht nöthig, auf eine Beweisführung einzugehen *), welche dem Herrn Clemens eine nicht geringe Selbstüberwindung gekostet hat. „Es hat (sagt er) etwas Pein-

*) Doch kann es nichts schaden, einige Proben von der Art der Clemens'schen Beweisführung zu geben. Der Cat. Rom. sagt I, 2, 15: Deus non ex materia aliqua mundum fabricatus est, sed ex nihilo creavit, idque nulla vi aut necessitate coactus, sed sua sponte et voluntate instituit. Wie übersetzt Clemens? „Durch keine Gewalt oder Nothwendigkeit gezwungen." Richtig! aber auch wir negiren den Zwang, denn ein solcher kann nur von Außen angethan werden. „Sondern aus freiem Antrieb und Willen." Den „Willen" affirmiren auch wir. Aber wie verhält es sich mit dem „freien Antrieb." Was heißt: sua sponte? Es heißt, was unser: „von selbst" und bildet den Gegensatz zur Bestimmung von Außen, durch Zwang, Ueberredung u. dgl. Wie wenig es aus freiem (wahlfreiem) Antriebe heiße, geht daraus hervor, daß es sogar von Bäumen gebraucht wird: aliae (arbores) nullis hominum cogentibus, ipsae sua sponte veniunt. Virg G. 2, 10. Cl. selbst scheint das Willkürliche seiner Uebersetzung gefühlt zu haben, denn er nimmt eine zweite Stelle aus dem Cat. Rom. zu Hilfe in welcher — mit keiner Silbe der Freiheit des Schaffens gedacht, sondern gesagt wird, daß Gott noch mehre Welten schaffen können.

Eine andere Stelle (aus Suarez de Deo uno et trino III, 6) legt Cl. dahin aus, als ob in ihr ausdrücklich gesagt sei: „daß die Lehre von der Freiheit (und zwar von der Wahlfreiheit) Gottes im Schaffen Glaubenslehre der Kirche sei." Es ist aber in dieser Stelle das Wort libere im Gegensatze zu velle necessario necessitate absoluta gebraucht, negirt also nur die absolute Naturnothwendigkeit vom Schöpfungsacte. Diese Bedeutung des libere wird erhärtet durch die Worte aus der Metaphysik des Suarez (30, 16): Nihilominus dicendum est, evidenti ratione demonstrari posse, Deum velle res extra se libere, absolute et simpliciter loquendo, et oppositam sententiam, scilicet, agere extra se ex ne-

liches für mich, einen solchen Beweis für einen — katholischen Priester zu führen." Möge er sich mit meinem Schicksale trösten. Denn auch für mich hatte es etwas Peinliches, die Frei-

---

cessitate naturae, esse errorem non solum in fide, sed etiam contra rationem naturalem. Wie übersetzt wieder Clemens? Gott wolle „die Dinge außer sich mit Freiheit, und zwar im schlechthinigen und einfachen Sinne (d. h. mit Wahlfreiheit)." Ich aber meine, daß „Freiheit im schlechthinigen und einfachen Sinne" die von dem schlechthinigen und einfachen Wesen (von Gott) zu prädicirende Freiheit bedeute; oder mit den oben angeführten Worten des Clemens: die (Schöpfungs-) Freiheit ist „nicht in demjenigen Sinne zu nehmen, in welchem die Freiheit dem geschaffenen Geiste eignet", denn diese ist nicht Freiheit im schlechthinigen und einfachen Sinne, sondern im nichtschlechthinigen, nicht-absolut-einfachen Sinne. Also bezeichnet die Suarez'sche Freiheit Gottes nur den Gegensatz zu der necessitas naturae necessario volens. Diese Naturnothwendigkeit von dem schöpferischen Willen aussagen, würde nach Suarez nicht nur gegen den Glauben, sondern auch gegen die gesunde Vernunft verstoßen; gegen letztere (füge ich hinzu), weil, was aus Naturnöthigung geschieht, von der Vernunft nur als Selbstverwirklichung des (natürlichen) Seins im Dasein, und nicht als Setzung aus Nichts oder als Schöpfung gedacht werden kann.

Ueberdies ist es eine bekannte Sache, daß der h. Thomas, auf den Suarez sich beruft, nur bewiesen hat, daß die Naturnothwendigkeit und der Zwang vom göttlichen Schöpferwillen zu negiren sei, und daß er mehr auch nicht zu beweisen vermocht hat, weil er das Wesentliche nicht von dem Nothwendigen als Natürlichen (im Sinne des Naturlebens) unterschieden hat. So schreibt er: C. Gent. I., 82 fin.: Nec etiam opportet propter praemissa innaturale aliquid in Deo ponere. Voluntas namque sua uno et eodem actu vult se et alia; sed habitudo eius ad se est necessaria et naturalis; habitudo autem ejus ad alia est secundum convenientiam

heit des Forschens, das Recht auf die Vernünftigkeit unseres Glaubens gegen einen — katholischen Laien und Docenten der Philosophie in Schutz nehmen zu müssen, wie es in meinen letzten Briefen geschehen ist.

Minder „peinlich" scheint es für Clemens gewesen zu sein, das päpstliche Verdammungsbreve der Lehren des Hermes einem katholischen Priester vor die Augen zu halten. S. 80 schreibt er: „Endlich erinnere ich Herrn K. daran, daß in dem päpstlichen Verdammungsurtheil der Lehren des Hermes auch dessen Lehre über die Freiheit Gottes . . . ausdrücklich verworfen worden ist. Was hat aber Hermes in dieser Beziehung gelehrt? Ich lasse den sachkundigen . . . . Kleutgen reden. Dieser schreibt S. 273: „„Die Verschiedenheit der hermesischen und der gewöhnlichen Lehre besteht darin: daß die Theologen, nämlich die katholischen, behaupten, außer der Unabhängigkeit von fremder Einwirkung gäbe es in Gott auch eine Wahlfreiheit, während Hermes diese als eine Unvollkommenheit von Gott ausgeschlossen wissen will.""

---

quandam, non quidem necessaria et naturalis, neque violenta aut innaturalis, sed voluntaria; quod autem est voluntarium, neque naturale neque violentum neque necesse est esse. Und: Cum . . . intellectus divinus non sit extraneus ab eius voluntate, cum utrumque sit sua essentia, si voluntas Dei ad aliquid volendum per sui intellectus cognitionem determinetur, non erit determinatio voluntatis divinae per aliquid extraneum facta. Vergl. Vorsch. I. S. 364 ff.

Warum hat aber Clemens, nachdem er nun einmal „Peinliches“ auf sich genommen, nicht lieber den Hermes selber zu sich reden lassen, und zu dem Ende dessen Dogm. I. S. 389—414 aufgeschlagen? Er hätte sich dann davon überzeugen können, wie oberflächlich Kleutgens Urtheil sei.

Hermes geht nämlich bei der Bestimmung der Freiheit Gottes von der menschlichen Freiheit aus. Durch den Begriff von der menschlichen Willensfreiheit (sagt er) müssen und dürfen wir die göttliche denken. Aber — auf Gott angewendet, dürfen wir sie nicht eigenthümlich, sondern müssen sie analogisch verstehen. Auch müssen wir die einschränkenden Bestimmnngen und Bedingungen, unter welchen unserer Erfahrung zufolge die menschliche Freiheit sich äußert, entfernen. Deshalb ist unser Begriff von menschlicher Willensfreiheit, durch Abstraction von allen in der Erfahrung mit ihr vergesellschafteten Bestimmungen, blos nach seinen wesentlichen Merkmalen rein aufzufassen, und dadurch die göttliche Willensfreiheit, doch immer noch blos analogisch, vorzustellen. (S. 407.)

Welchen Begriff der Willensfreiheit stellt nun aber Hermes auf? Er sagt: Die menschliche Willensfreiheit offenbare sich dem Bewußtsein hinlänglich gewiß nur im Zustande der Reize und Gegenreize, und zwar als ein Vermögen, unabhängig von aller Bestimmung durch diese entgegengesetzten Antriebe (durch Reize und Gegenreize) aus den vorgestellten Objecten zu wählen oder nicht oder anders zu wählen. (S. 390.) Und in der Note fügt er hinzu: „Wenn man durch das Analogon dieser

ist, was davon beim Menschen vorkommt, nur ein Rest der Freiheit, eine Beschränkung der Freiheit durch Reize und Gegenreize, welche Beschränkung (d. h. die Wahlfreiheit als solche) mit dem Wegfallen der Reize ebenfalls wegfällt. Und nur diese (vermeintliche) Wahlfreiheit, nur diese Beschränkung der Freiheit, sowohl durch die Bestimmung von Reizen und Gegenreizen, als auch durch das Vorhandensein von solchen überhaupt, negirt er von Gott; nicht aber negirt er von Gott eine ohne „alle von Außen angethane Bestimmung" und ohne „allen fremden Einfluß" denkbare Wahlfreiheit. Kurz: Hermes kennt eigentliche Wahlfreiheit nicht, kann sie daher auch nicht von Gott negiren.

Es wird überdies Herrn Clemens nicht schwer fallen, zu erkennen, aus welcher Quelle Hermes das Wesentliche seiner Bestimmungen über die Freiheit geschöpft habe, und welche katholische Theologen also durch das päpstliche Verdammungsurtheil sich mit-

---

Freiheit, den die Reize und Gegenreize übrig ließen, der gern wegfallen mag, wenn die Reize und Gegenreize die Freiheit ferner nicht beschränken (denn diese sind ja etwas von dem Subjecte Verschiedenes, was dem Willen eine Bestimmung zu geben versucht). Und diese so beschränkte Freiheit besteht dann oft, nämlich da, wo die Beschränkung so groß ist, daß der Wille wenigstens einem der Reize folgen muß, in der bloßen Möglichkeit der Wahl. Diese kommt also, je größer die Freiheit, desto weniger, und bei der größten gar nicht in Betracht. Wie stände es auch sonst mit der moralischen Freiheit der tugendhaftesten Menschen auf Erden und der Seligen im Himmel? oder haben diese die Freiheit, die höchste Menschenwürde, nicht mehr? Ein Beweis, daß diese Möglichkeit zu wählen, wie die Reize und Gegenreize, aus dem reinen Begriff von Wollensfreiheit wegfallen müssen." (S. 410 f.)

getroffen fühlen müssen. Außer meinem Zwecke liegt es, das Grundgebrechen in diesen Bestimmungen aufzudecken.

Wie ganz anders, als Hermes, Günther die Wahlfreiheit (des creatürlichen Geistes, und nicht blos des Menschengeistes) bestimme, das habe ich im VI. und VII. Briefe gezeigt.

Bahnt ferner Günther durch begriffliche Abstraction und durch Analogie sich den Weg von der Selbsterkenntniß zur Gotteserkenntniß, und vermeint er, auf diesem Wege qualitative Verschiedenheiten gewinnen zu können?? Was daher Günther an der Freiheit des creatürlichen Geistes in Beziehung auf Gott negirt, ist etwas ganz Anderes, als was Hermes negirt; und die Weise, wie er es negirt, ist ebenfalls eine toto coelo von der Hermesischen verschiedene.

Die Negation sowohl der (Günther'schen Idee der) Wahlfreiheit als der (Günther'schen Idee der) Nothwendigkeit von der Gottheit affirmirt die Absolutheit des göttlichen Wollens. Und daher bleibe ich (ungeachtet des zweimaligen Widerspruchs eines Clemens S. 73 ff. und S. 80 f.) dabei: in den Worten der Süd- und Nordl. S. 215 ist vielmehr „der Anlauf zu einer Theodicee", als zu einer „schmählichen Verhöhnung der katholischen Lehre von der Freiheit Gottes im Schaffen" zu erblicken *). Denn ich habe gezeigt, daß,

*) Schon wieder muß ich meine „Ehrlichkeit" gegen Cl. in Schutz nehmen. Ich hatte nämlich „die schmähliche Verhöhnung der katholischen Lehre" von Günther abzuwälzen gesucht, welche Cl. in den Worten desselben fand: „Muß Gott jenen Gedanken (der Welt) in seiner Formalität auch realisiren, fragt der Narr weiter. Was gewinnt die Theologie, was verliert Gott dabei, wenn sie diese Frage

wenn (wie das von Clemens geschehen) zugegeben wird, die Freiheit Gottes sei in einem qualitativ andern Sinne, als die Freiheit

---

bejaht?" Nun fragt mich Clemens in einer Note zu S. 73: „Warum hat Herr K. in der Mittheilung dieser Stelle S. 244 gerade die entscheidenden Worte: fragt der Narr? ausgelassen? Freilich ist es schwer, ohne diese Worte einen Hohn in jener Stelle zu finden. Kann man das aber Ehrlichkeit im Kampfe nennen?"

Meine Antwort: Ich habe diese Worte nicht angeführt, weil sie bei Günther nicht stehen. Es steht nicht da: „fragt der Narr?", sondern: „fragt der Narr weiter." Letztere Worte sind im Contexte unverfänglich und unanstößig, während sie, herausgerissen aus dem Zusammenhange, zweideutig werden. S. 214 (Süd- und Nordl.) sagt nämlich Günther: „Wenn Gott nicht etwas Anderes als sich selber gedacht hat, so ist nichts Anderes als er selber vorhanden; und diese Wahrheit (wenn sie Wahrheit ist) wäre im Stande, die Creatur, als Andersſein von und zu Gott, zum Narren zu machen, weil sie sich doch einmal fragen muß: wie komme ich denn zu jenem Gedanken von Nichtgottsein, wenn Alles, was ist, nichts als nur Gott ist?" Dieses „zum Narren machen" veranlaßt Günthern (da, wie das Sprichwort sagt, Ein Narr mehr fragen kann, als zehn Weise beantworten können), im Folgenden wiederholt einen Narren mit Fragen einzuführen. Eine der Fragen, die er seinem Narren in den Mund legt, ist nun auch diese: „Muß Gott schaffen?" In diesem Zusammenhange sind die Worte: „fragt der Narr weiter", ganz unverfänglich. Weil ich nun nicht den ganzen Context füglich citiren konnte, so glaubte ich, ohne mich der geringsten Unredlichkeit schuldig zu machen, obige Worte weglassen zu dürfen.

Nun muß ich aber Herrn Cl. fragen: Warum hat er die Worte: „fragt der Narr weiter." (ohne Fragezeichen, sondern mit einem Punkt) sowohl in seinen Briefen als in seiner Replik in die anderen Worte: „fragt der Narr?" (mit einem Fragezeichen, und mit Auslassung des Wortes „weiter", und ohne alle Hinweisung auf den Narren, der vorher und nachher im Contexte vorkommt) umgewandelt? Verlangt man nur von dem Gegner Ehrlichkeit im Kampfe??

des geschaffenen Geistes zu nehmen, Günther gerade diese andere Qualität in jenen Worten festgestellt habe.

Und auch hier wieder steht Görres auf Günther's Seite, indem er hervorhebt, daß weder unsere Idee der Nothwendigkeit noch der Freiheit auf Gott im eigentlichen Sinne angewendet werden dürfe. „In Gott sind Freiheit und Nothwendigkeit unendlich, und heben in der Unendlichkeit sich auf; denn die absolute Freiheit wird unendliche Nothwendigkeit, und so hinwiederum" . . . (l. c. S. 21.) „Wie das göttliche Selbstbewußtsein nicht dem creatürlichen gebundenen gleicht, so wird auch das göttliche freie Bewußtsein an sich nicht gleich sein dem der Creatur" . . . . . Und: „Was ihn (Gott) aber zu diesem Setzen (der Welt) bewogen, war . . . die Fülle seiner Liebe, die sich nicht fassen, sondern austretend die Gesetzten beseligen will." (S. 24.)

Es ist endlich noch ein dritter Anklagepunkt in Nr. V. enthalten, nämlich dieser: Günther leugne die Wahlfreiheit Gottes namentlich insofern, als er ihm nicht die Wahl zwischen mehreren Welten lasse.

Hier fragt sich vor Allem: was ist unter den mehreren Welten zu verstehen? Für dieses Verständniß bringt Clemens nichts bei, gar nichts, auch nicht in deu von ihm citirten Stellen.

Nun haben aber weder der Römische Katechismus, noch Suarez, noch Thomas von Aquin (vgl. über diesen Vorsch. I. S. 366 ff.), worauf sich Cl. beruft, unter den mehreren möglichen Welten qualitativ von der unsrigen verschiedene Welten verstanden. Keinem derselben ist es eingefallen, sagen zu wollen: „Gott hätte auch eine Welt schaffen können, die nicht sein Ebenbild sei, eine

Welt, in welcher die Dreizahl von Geist, Natur und Mensch nicht vorkomme. Sie haben vielmehr unter der Mehrheit möglicher Welten nur quantitative und graduelle Verschiedenheiten der einen und selben Idee des Endlichen sich gedacht. Ja nach der, in der Scholastik herrschenden Grundanschauung vom Verhältnisse des Unendlichen zum Endlichen, konnten sie nichts Anderes sich darunter denken. — Selbst bei Leibnitz, der am bestimmtesten und systematischsten die unendliche Vielheit möglicher Welten lehrt, sind die zahllosen möglichen mundi ideales, aus denen Gott die beste Welt herauswählt und als mundus realis hinstellt, nur durch die mannigfaltige Compossibilität der Monaden bedingt. In allen diesen möglichen Welten aber kommen bloße oder nackte Monaden, empfindende und vorstellende Monaden und selbstbewußte Monaden vor.

Wenn man diese Möglichkeit Gottes, mehrere solcher Welten zu schaffen, Wahlfreiheit nennen will, so wüßte ich wenigstens nicht, warum ein Güntherianer sich gegen die Annahme einer solchen Wahlfreiheit sträuben sollte.

Was wir mit unserer Einen Welt, als Ebenbild Gottes sagen wollen, ist nicht: daß dieselbe nicht verschiedene Möglichkeiten ihrer Verwirklichung im Dasein zulasse, sondern nur: daß, wenn man blos auf das Wesentliche sehe, es wie nur Einen ganz bestimmten (trinitarischen) Gott, so auch nur Eine ganz bestimmte (dreigliedrige) Weltidee geben könne, die Idee nämlich des Nichtabsoluten, als Contradiction zum Absoluten *).

---

*) Mit unvergleichlicher Naivetät fertigt Cl. meine Hinweisung darauf ab: wie die Annahme der Möglichkeit mehrerer von den unsri-

Und warum ist auch hier wieder Clemens an der Stelle vorbeigeschlichen, die ich aus Dieringers Dogmatik citirt habe, worin die Welt als Gottes Nichtich bezeichnet wird? Muß aber der Einen (in drei Personen) bestimmten göttlichen Ichheit nicht

---

gen qualitativ verschiedener Welten, die andere Annahme zur Voraussetzung habe, daß auch mehrere und andere Gottheiten, als die in drei bestimmten Personen verwirklichte, möglich seien; denn ein wesentlich anderes kosmisches Ebenbild weise auf ein wesentlich anderes absolutes Urbild hin. Er sagt nämlich in der Note zu S. 72: „Also geht, wie der wirklichen Welt eine mögliche Welt, so auch der wirklichen Gottheit eine mögliche voraus. Oder geht eben so wenig der wirklichen Welt eine mögliche voraus, wie der wirklichen Gottheit eine mögliche? Und da wagt man zu behaupten, daß man die Ewigkeit der Welt nicht lehre?" Ich aber habe nur auf gewisse Absurditäten hingewiesen, zu denen man unter Voraussetzungen, wie Clemens sie zu machen beliebt, komme; — und nun muthet Cl. mir diese Abgeschmacktheiten zu, und zieht Folgerungen daraus!! Und in der Note zu S. 73: „Ich hatte bisher nach der Lehre des Katechismus und der h. Schrift geglaubt, daß jeder Mensch ein Ebenbild Gottes sei, wonach es also schon innerhalb des Menschengeschlechts unzählige Ebenbilder Gottes gibt; und meine Vernunft hatte mir bisher gesagt, daß jedes Geschöpf, bis zum Sonnenstäubchen hinab, ein Nichtabsolutes sei: aber was hat man nicht Alles in der Welt noch zu lernen?" — Fallen denn „die unzählichen Ebenbilder in dem Menschengeschlechte" nicht unter die eine und selbe Kategorie des Menschen? Und fällt nicht alle Körperlichkeit von der Sonne bis herab zum Sonnenstäubchen, und vom Minerale bis hinauf zum sensibelen Organismus unter die Eine Kategorie der Naturerscheinung? und fallen die Legionen der Engel nicht unter die Eine Kategorie der reinen Geistigkeit? Und machen diese drei Factoren des Universums in ihrer Relation nicht das Eine Gesammtebenbild des Einen trinitarischen Gottes aus? Und solche Dinge muß man einem Docenten der Philosophie vorhalten?

Eine (in drei nichtabsoluten Persönlichkeiten) bestimmte Nichtichheit entsprechen?

Ja, mit demselben Rechte könnte Clemens auch den sel. Görres verketzern; denn auch dieser kennt (ihrer grundwesentlichen Beschaffenheit nach) nur Eine Weltidee, und diese als das göttliche Nichtich. In ersterer Beziehung verweise ich auf die ganze Stelle S. 32 f. (l. c.), und setze aus derselben nur folgende Worte her: „Indem diese drei Acte (nämlich der Selbstsetzung des ersten, der Mitsetzung des zweiten und der Zugleichsetzung des dritten göttlichen Princips) sich reflectiren, ist dieses als ein dreifaches hervorgegangen: Geisterreich, Naturreich und das dritte mit beiden in Complexion sich fügende." Und: „In Gott werden in diesem (Selbstbewußtseins-) Acte zwei Persönlichkeiten in der dritten geeinigt, in derselben Essenz als ihrem Suppositum verbunden sein; während im creatürlichen Acte, weil hier das Erkennen nicht die Substanz selber ist, zwei Naturen (die geistige und physische) in der dritten (menschlichen) in eine Persönlichkeit sich geeinigt finden, die ihr Suppositum bildet. Der creatürliche Act ist also ein formales Abbild des Göttlichen." Vgl. S. 63 f. Ist das nicht ganz dasselbe, was auch Günther lehrt, wenn er z. B. Eur. u. Her. S. 450 f. schreibt: „Wie jedes einzelne Moment in der Selbstvermittelung Gottes zur Persönlichkeit schon Person ist, und im Verein mit den übrigen die göttliche Persönlichkeit constituirt; so verhält es sich auch mit den einzelnen Coefficienten des creatürlichen Weltganzen. Jeder Factor als solcher ist schon Ebenbild Gottes, weil er Substanz (Realprincip in der Form der Subjectobjectivität) ist; — der Geist in seiner Einzelheit so gut wie

die Natur in der Totalität ihrer Zeugungen; und alle zusammen sind ebenfalls und abermals das Ebenbild vom Urbilde der dreipersönlichen Gottheit. Der Unterschied aber liegt nur in dem umgekehrten oder Contrapositions-Verhältnisse, in dem das Moment der Einheit zu dem der Dreiheit steht. In der creatürlichen Sphäre bilden zwei wesentlich verschiedene Substanzen sammt ihrer Synthese (die als solche gleich wesentlich von jeder einzelnen verschieden ist) eben so eine formale Einheit unter dem Exponenten der Richtichheit des Absoluten, wie in der Sphäre des absoluten Lebens drei (dem Wesen nach identische) Personen als Formunterschiede mit der Kategorie absoluter Ichheit eine und dieselbe substanzielle Wesenseinheit gestalten" *).

In Beziehung aber auf das göttliche Nichtich schreibt Görres: „Nach dem unmittelbaren Acte der Selbstbestimmung (Gottes), in der die Essenz sich selber objectiv geworden, und die beiden Sub-

---

*) Und wieder nöthigt Cl. mir eine persönliche Rechtfertigung ab. Ich habe nämlich S. 141 meiner 1. Briefserie Herrn Cl. eine doppelte Unredlichkeit vorgeworfen wegen der Art und Weise, wie er heraustüpfelte: daß nach G.'s Lehre „jede der drei göttlichen Personen für sich allein genommen nichtabsolute Persönlichkeit und nichtgöttliches Sein sei". Jene doppelte Unredlichkeit gibt nun Cl. S. 44 ff. mir zurück, und sagt obendrein: daß „Alles, was ich gegen ihn vorbringe, unwahr sei". Es wäre mir nun ein Leichtes, das totale Mißverständniß der betreffenden Stellen bei Günther und Pabst dem Dr. Cl. nachzuweisen. Aber wozu viele Worte machen in einer Sache, die unwidersprechlich ist: daß nämlich Günther, wie auch in der oben citirten Stelle gesagt wird, jeden Factor der Gottheit als absolute Person (oder absolute Persönlichkeit), und als das ungetheilt-eine oder identische göttliche Wesen ansehe!!

stanzen in der dritten sich geeinigt, ist jener Schöpfungsact eingetreten, in dem die also gesetzte Dreiheit das Andere, Nichts sich gegenübergesetzt"... S. 62.

„Sie (die drei göttlichen Personen) haben es (das Universum) nicht aus der Essenz der Gottheit hervorgerufen; denn das Hervorgerufene soll bis zu seiner Wurzel ein Anderes sein, denn das Hervorrufende. Sie hat es also aus dem Gegentheil des Absoluten, dem Nichts herausgeführt. Das Nichts wird mithin die eigentliche Essenz des Geschaffenen sein, und diese Essenz wird durch die Schaffenden nun realisirt"... S. 24 (vgl. S. 23).

„VI. Günther lehrt (und Herr K. mit ihm), daß zwischen der Offenbarung Gottes ad intra mit ihrem Resultate, der dreieinigen Gottheit, und der Offenbarung Gottes ad extra mit ihrem Resultate, der eindreiigen Welt, kein anderes Prius und Posterius obwalte, als ein absolutes, d. h. ein solches, wie es auch zwischen den drei göttlichen Personen obwaltet, daß folglich, da ein solches Prius und Posterius die Gleichewigkeit der göttlichen Personen nicht aufhebt, die Welt von Ewigkeit her geschaffen und also gleichewig mit den göttlichen Personen sei, obwohl die Welt diese göttlichen Personen zu ihrer Voraussetzung hat.

„Die Kirche lehrt, daß die von Gott mit Freiheit geschaffene Welt, obwohl sie ihren Ursprung einer actio aeterna von Seiten Gottes verdankt, nicht nur die göttlichen Personen zu ihrer Voraussetzung habe, wie der Sohn den Vater, und der h. Geist den Sohn und den Vater zu seiner Voraussetzung hat, sondern schlechter-

dings nicht ewig sei, und einen bestimmten Anfang ihrer Dauer in der Zeit habe."

Dieser Vorwurf beruht auf einem Mißverständniß der Stelle Eur. u. Her. S. 513 f. Und wiewohl Clemens zugesteht, daß er durch dieses Mißverständniß (sein Verständniß jener Stelle) dem Günther „in vollkommenen Widerspruch mit sich selber" (S. 65) bringe, indem dieser sonst überall lehre, „die Welt habe angefangen zu sein (d. h. sei nicht von Ewigkeit her)" (S. 64); so hat er sich doch nicht dazu herbeilassen können, sich über jenes Mißverständniß aufzuklären. Und warum nicht? Weil (sic!) Günther und seine Schüler meinen, es komme bei der Schöpfungslehre vorzüglich (Clemens sagt: nur Alles) darauf an, die Wesensverschiedenheit der Welt von Gott und die Erschaffung der Welt aus Nichts nach der Selbstrealisirung Gottes in den drei Personen festzustellen" (S. 65).

Jenes Mißverständniß klärt sich aber in folgender Weise auf. Ich habe S. 225 f. gesagt: „Günther versteht unter Ewigkeit das Nacheinander im Leben des Absoluten; unter Zeit das Nacheinander im creatürlichen Leben. Demnach redet er von absolutem (ewigem) und von creatürlichem (zeitlichem) Prius und Posterius, und negirt dieses, wo jenes stattfindet. Wer wollte auch von Prius und Posterius als creatürlicher Zeit vor der Creation reden? Wenn aber jede solche Zeit zwischen Gott und der Welt in Abrede gestellt wird und werden muß, ist damit nicht auch schon das absolute Prius und Posterius zwischen beiden geleugnet? Im Gegentheile! Es läßt sich jene Stelle, wie Jeder in Folge dieser Erklärung einsieht, auch umkehren, und mit gleicher Wahrheit sagen: So gewiß es zwischen

den beiden Momenten in dem Einen Leben Gottes ein Prius und Posterius gibt, — wenn diese Worte in absoluter Bedeutung genommen werden, in welcher sie das Gezeugtsein des Sohnes vom Vater und das Gehauchtsein des h. Geistes von beiden aussprechen; so gewiß ist Gott als Schöpfer das (absolute) Prius der Welt, und die Welt als Schöpfung das (absolute) Posterius Gottes."

Und S. 929: Weil „Gott als Gott fertig und vollendet ist ohne die zweite Offenbarung und vor derselben, darum findet allerdings ein absolutes Prius und Posterius zwischen beiden Offenbarungen statt, und kann in keiner Weise die secundäre als mit der primären zusammenfallend oder als coätern angesetzt werden.

Was nun Clemens nicht verstanden, ja gänzlich mißverstanden hat, ist das Wort: absolut — absolutes Prius und Posterius der beiden Offenbarungen. Und gerade auf das Verständniß dieses Wortes kommt Alles an. Ich will mich daher noch bestimmter, als es schon geschehen, erklären.

Ein relatives Prius und Posterius, ein relatives Vor- und Nacheinander, eine relative Zeit, oder überhaupt Zeit (im Unterschiede von der Ewigkeit) gibt es nicht früher, als bis es ein relatives Sein, ein Geschöpf gibt. Oder: die (relative) Zeit beginnt erst mit dem Leben der Creatur, sie wird daher erst mit dem Schöpfungsacte (oder noch bestimmter: mit dem Differenzirungsacte des Geschaffenen) gesetzt. Damals fing die Zeit erst an; daher heißt es in der h. Urkunde: „Im Anfange (d. h. den Zeitanfang setzend) hat Gott Himmel und Erde geschaffen."

Also: vor dem Anfange der Zeit, d. h. vor dem Nacheinander, welches mit den Setzungen des Geschaffenen beginnt, gab es keine Zeit, d. i. kein relatives Prius und Posterius. Es konnte daher auch die Welt nicht in der Zeit, d. h. nicht in jenem relativen Vor- und Nacheinander, welches das Vorhandensein des Relativen selber (die Welt) zur Voraussetzung hat, geschaffen werden. Der Schöpfungsact, diese Handlung, dieses Setzen fällt nicht in das Gesetzte (in die Creatur), also nicht in die Zeit hinein, sondern in den Creator, als Ewigen *); sonst hätte die Welt sich selber gesetzt, und wäre nicht von Gott gesetzt.

Wohl aber gab es (und es gab nur) vor dem Anfange der Zeit (vor dem zeitlichen Leben der Creatur) ein absolutes Prius und Posterius, ein Vor- und Nacheinander im Absoluten, welches wir, zum Unterschiede von der Zeit, Ewigkeit (auch absolute Zeit) nennen. Denn die drei göttlichen Personen können nicht ohne Prius und Posterius gedacht werden, wenn man nicht dem Tritheismus verfallen will. Alles also, was vor dem Geschehen in der Welt geschieht, muß als in dem absoluten Prius und Posterius oder als in der Ewigkeit geschehend gedacht werden.

Dieses absolute Prius und Posterius (die Ewigkeit) muß zunächst prädicirt werden von den drei göttlichen Personen, die, weil sie die Momente der Einen absoluten Selbstbestimmtheit sind, als gleichewig gedacht werden müssen; und bedeutet die Selbstsetzung des Vaters, die Entgegensetzung des Sohnes und die Zugleichsetzung des h. Geistes. In diesem absoluten Prius und Posterius, in dem

---

*) Vgl. die Note zu S. 226 meiner ersten Briefserie.

Selbstsetzungs-, Zeugungs- und Hauchungsacte Gottes stellt sich die reale Welt nicht ein; sie ist also nicht gleichewig mit den drei göttlichen Personen. Sondern es gibt noch ein weiteres Prius und Posterius im Absoluten, ein weiteres Moment des absoluten Prius und Posterius; und das ist begründet im Verhältnisse der realen Ichheit zur formalen Richtichheit Gottes. Nach dem Selbstverwirklichungsacte des dreipersönlichen Gottes, und nicht zugleich damit findet das Schaffen statt. Immerhin aber ist dieses „Nach" im absoluten (und nicht im relativen) Sinne zu verstehen, denn das Schaffen ist ein Act Gottes, der dem relativen Prius und Posterius, der Zeit, vorhergeht.

Was thut nun Clemens, um im Trüben Günther'sche (und Knoodt'sche) Häresien fischen zu können? Er legt Günthers und meine Worte so aus, als ob wir das absolute Prius und Posterius schlechtweg mit dem absoluten Zeugungs- und Hauchungsacte identificirten, und schließt dann: Wie, ungeachtet dieses Prius und Posterius, Vater und Sohn und Geist coätern sind, so sei auch, ungeachtet desselben absoluten Prius und Posterius, die Welt mit Gott coätern. Er beachtet nicht, daß ich von dem absoluten Prius und Posterius der drei göttlichen Personen das Prius und Posterius zwischen Diesen und der Weltschöpfung unterschieden habe; aber freilich nicht, wie zwischen Ewigkeit und Zeit, zwischen absolutem und relativem Prius und Posterius, sondern wie zwischen verschiedenen Setzungen, die eben so in der Ewigkeit (d. h. vor der Zeit, als bereits Gesetztem = Creatürlichem) und doch nicht in Gleich-Ewigkeit vorkommen, wie es verschiedene Setzungen in der Zeit gibt,

die darum, weil sie in der Zeit vorkommen, doch nicht gleichzeitig sein müssen.

Kurz, es bleibt für Jeden, der sich die Mühe nimmt zu denken, dabei, wie ich S. 230 gesagt habe: Nach der Selbstverwirklichung Gottes in Dreipersönlichkeit, in der absoluten Zeit, und vor der relativen Zeit, ist die Welt geschaffen. In dieser einfachen Weise spricht auch Görres das Dogma vom Weltanfange aus: „Nach dem unmittelbaren Acte der Selbstbestimmung ..... ist der Schöpfungsact eingetreten." S. 62. Ja, da absolute Zeit identisch mit Ewigkeit ist, so scheue ich mich, ungeachtet der Verketzerungsgelüste des Clemens, nicht, Günthers (und damit zugleich meine) Lehre in den Worten auszusprechen: „In der Ewigkeit, und doch nicht in der Gleichewigkeit mit den drei göttlichen Personen hat der Schöpfungsact stattgefunden."

Diese Fassung unserer Lehre von dem Verhältnisse der Offenbarung Gottes ad intra zu derjenigen ad extra ist zugleich meine Antwort auf das Zerren des Dr. Clemens an Günthers Worten: „An dem bekannten Spruche St. Augustins: Cum cogito, cuius rei Dominus Deus fuerit, si semper creatura non fuit, affirmare aliquid pertimesco, wäre nichts zu tadeln, als die Furcht: die Ewigkeit der Weltschöpfung auszusprechen."

Wollte Gott, daß unsere Gegner sich auch einmal daran machten, die letzten Consequenzen aus ihren philosophischen Principien zu ziehen und furchtlos auszusprechen! Sollte etwa der Ruf ihrer Kirchlichkeit darunter leiden können?

„VII. Günther lehrt (und Herr Knoodt mit ihm), daß Gottes Vorherwissen in Bezug auf die freien Handlungen der Menschen, zum mindesten in Bezug auf die ursprüngliche Bethätigung des Geistes in der Freiheitsprobe beschränkt sei. Er läugnet also Gottes Allwissenheit.“

„Die Kirche lehrt, daß Gott allwissend sei, ohne irgend eine Einschränkung.“

Bei Besprechung dieses Punktes rückt Clemens dem Günther und mir Unaufrichtigkeit und Unredlichkeit vor (S. 86). Ich habe nämlich S. 327 behauptet: „Günther hat nirgends die Frage aufgeworfen, ob Gott vielleicht seine Allwissenheit in Beziehung auf die freien Handlungen des Menschen überhaupt beschränkt habe; sondern er hat diese Frage nur in Beziehung auf die ursprüngliche Bethätigung des Geistes in der Freiheitsprobe erhoben;“ und ich habe die eigenen Worte Günthers hinzugefügt: „Unsereiner hat in den Nord- und Südl. nur vom Nichtwissen in Bezug auf die ursprüngliche Bethätigung des Geistes in der Freiheitsprobe Erwähnung gethan, und dies nur ganz schüchtern.“

Deshalb geht Clemens Günthern und mir mit den Worten zu Leibe: „Um die Aufrichtigkeit und Redlichkeit nicht nur des Herrn Knoodt, sondern auch seines Meisters, des Herrn Günthers selber, in diesen Worten zu beurtheilen, stehe hier die ganze Stelle aus den Nord- und Südl. S. 228 ff. noch einmal abgedruckt.“ Nach Anführung derselben fährt er S. 88 fort:

„Ist in dieser Stelle auch nur mit einer einzigen Silbe von dem ersten Adam und der ursprünglichen Bethätigung des Geistes in der Freiheitsprobe die Rede? Geht die Betrachtung nicht vielmehr von dem zweiten Adam und der etwaigen Voraussicht des Gehorsams oder Ungehorsams desselben von Seiten Gottes aus? Welche Worte deuten darauf hin, daß Günther das Nichtwissen Gottes auf die ursprüngliche Bethätigung des Geistes in der Freiheitsprobe beschränke?"

O Gedankenlosigkeit! Ist denn die Freiheitsprobe des zweiten Adam nicht eben so gut eine ursprüngliche Bethätigung des Geistes als die des ersten Adam?? Und spricht Günther nicht oft genug von dieser Ursprünglichkeit der Freiheitsprobe Christi, als der nova creatura? Wenn daher G. und ich von der ursprünglichen Bethätigung des Geistes in der Freiheitsprobe reden, so kann es uur der absence d'esprit einfallen, diese Worte blos auf den ersten Adam zu beziehen, und nicht auf den zweiten Adam (und dazu noch auf die Freiheitsprobe der reinen Geister).

Doch habe ich vielleicht selber dem Clemens die unschuldige Veranlassung zu dieser Uebereilung gegeben, weil ich bei Beantwortung der Frage, warum gerade bei der ursprünglichen Freiheitsprobe jenes Problem in Beziehung auf die göttliche Allwissenheit sich einstelle, nur den ersten und nicht auch den zweiten Adam berücksichtiget habe.

Wenn ferner Clemens keine „Logik" darin findet: daß sich die Frage auf die ursprüngliche Freiheitsprobe beschränke, und

nicht zugleich auf alle Freiheitsacte ausdehne; so bin ich es müde, dem Hrn. Clemens die Günther'sche Philosophie stets auf dem Brei-löffel darzureichen. Mag er selber darüber nachdenken: was für ein Unterschied bestehe zwischen dem primitiven Freiheitsacte der Stammväter und den Freiheitsacten der unter dem erbsündlichen Geschicke stehenden Glieder des Menschengeschlechts!

Uebrigens freut es mich, dem Herrn Clemens auch einmal nachgeben zu können! Ich lasse nämlich die in Beziehung auf das Vorherwissen des Entweder-Oder in der ursprünglichen Freiheitsprobe aufgeworfene Frage fallen. Ich werfe diese Frage nicht mehr auf: ich glaube an die Allwissenheit Gottes, *als* ewiges Vorherwissen, ohne alle Einschränkung. Und indem ich dieses thue, habe ich die Worte Günthers in der Note zu S. 239 der Süd- und Nordl. vor Augen: „Groß war der alte Irrthum, das Vorherwissen Gottes zu identificiren mit dem Vorausmachen; größer noch scheint der neue zu sein: eine Beschränkung der Wissenschaft Gottes durch die Freiheit des creatürlichen Geistes, auf dem alten Grunde einer Beschränkung der Allmacht durch dieselbe Freiheit zu erbauen. Der Psalmist aber sagt: Cum habuero tempus, justitias ego judicabo." Und Janusk. S. 261 f.: „Jeder Gedanke des Absoluten ist ewig." . . . Und Vorsch. I. S. 128 f.: . . . „Vor Gott dem Allwissenden sind alle *Zeiten* der Weltgeschichte nur Eine Gegenwart."

Damit wäre also ein (freilich sehr untergeordnetes) Object des Streites zwischen uns beseitigt; aber leider! nicht zugleich auch das betreffende Problem der Wissenschaft gelöst.

„VIII. Günther lehrt (und Hr. K. mit ihm), daß die eigentliche letzte Endabsicht der Schöpfung die Liebe oder die Mittheilung der göttlichen Seligkeit in Liebe sei, und nur in untergeordneter Weise die Ehre und Verherrlichung Gottes.

„Die Kirche lehrt, daß der eigentliche, letzte Endzweck der Schöpfung die Ehre und Verherrlichung Gottes sei, und nur in untergeordneter Weise die Liebe und Beseligung des Geschöpfes."

Zugestanden ist, auch von Clemens: Beides, die Liebe und die Ehre Gottes, ist Endzweck der Schöpfung.

Universa propter semetipsum operatus est Dominus, impium quoque ad diem malum. Prov.

Neque vero ulla alia fuit causa, quae Deum ad opus creationis impelleret, nisi ut rebus, quae ab ipso effectae essent, bonitatem suam impertiretur. Cateeh. Rom.

Finis omnium operum divinorum est manifestatio divinae trinitatis. Und: Deus est finis omnium rerum. Thomas.

Streitfrage ist: Was ist unmittelbar, was ist nur mittelbar der Endzweck der Schöpfung? Die Einen sagen: unmittelbar bezweckt Gott seine Ehre, d. h. seine Verherrlichung durch die Geschöpfe, und nur mittelbar (mittelst dieser Verherrlichung) bezweckt er auch die Mittheilung seiner Seligkeit an die Geschöpfe. Er hat also nicht um seiner Geschöpfe willen, sondern seiner selbst willen geschaffen, denn Gott kann (sagen sie) in seinen Satzungen nur sich selber Endzweck sein. Die Anderen: unmit-

telbar will Gott die Glückseligkeit seiner Geschöpfe, mittelbar auch seine Verherrlichung, als das Mittel nämlich, wodurch die freien Geschöpfe Seiner Seligkeit theilhaftig gemacht werden können. Hiernach hat er eigentlich um seiner Geschöpfe willen, und nicht um seiner selbst willen geschaffen; denn (sagen sie) Gott kann nicht aus einer eigennützigen Absicht handeln.

Günther aber hat keine dieser entgegengesetzten Ansichten zu der seinigen gemacht, sondern sucht beide zu vermitteln. Zu dem Ende faßt er die Relation der göttlichen Ichheit zur Nichtichheit in's Auge, und sagt: Gott denkt sich nicht, ohne die Creatur mitzudenken; er kann daher auch nicht blos an sich (mit Ausschluß seines Nichtich) denken, wenn er schaffen will. Ja, da Er in seiner Ichheit der Vollendete und Allselige ist ohne die Realisation seines Nichtichgedankens; so kann seine Schöpfungsthat nur eine That reiner Liebe sein. Und diese reine Liebe oder seine Heiligkeit will er in der Creation zur Offenbarung bringen: die Offenbarung derselben oder seine Selbstverherrlichung ist der Endzweck der Schöpfung. Sofort weist Günther nach, daß dieser Zweck auch unbedingt, bei aller Creatur ereicht werde. (S. Briefe I. S. 331 ff.) . . .

Hiernach sind Liebe, als „Mittheilung der göttlichen Seligkeit in Liebe", und Ehre, als Verherrlichung durch die Gegenliebe der Geschöpfe, von der Selbstverherrlichung Gottes in der Schöpfung zu unterscheiden.

Wie nun? Clemens bemerkt S. 59: Dasjenige, was der h. Thomas „unter der Mittheilung oder Offenbarung der

Güte Gottes als Endzweck der Schöpfung verstehe, sei gerade dasjenige, was die andern Theologen unter der Ehre und Verherrlichung Gottes, als Offenbarung seiner Vollkommenheiten, oder unter dem Satze, daß Gott Alles um seiner selbst willen geschaffen habe, verstehen" *).

In vollem Einklange hiemit sagt Günther: Gott, der in der Offenbarung seiner als Princips (in seiner Dreipersönlichkeit) der subjectiv und objectiv Vollendete ist, stellt durch die Offenbarung seiner als Persönlichkeit (in der Weltschöpfung), ohne für sich selber etwas zu gewinnen, „Vollkommenheiten" heraus, die in der Relation seiner Ichheit zu seiner Nichtichheit begründet sind, nämlich die Reinheit seiner Liebe oder seine Heiligkeit, welcher die Macht, als Allmacht, nicht Schuldner bleibt. Er offenbart also in der Schöpfung seine Herrlichkeit; und zwar offenbart er dieselbe un-

*) Ich erlaube mir, einen leisen Zweifel auszusprechen, ob „dasjenige, was die anderen Theologen unter der Ehre und Verherrlichung Gottes" (die doch als eine Verherrlichung durch die Geschöpfe zu denken ist) verstehen, identisch sei mit der „Offenbarung seiner Vollkommenheiten", resp. seiner Güte (die ja von Gott selber ausgeht); und ob dieses wieder identisch sei mit demjenigen, was Kleutgen sagt (und was Cl., wiewohl ich S. 847 die betreffenden Worte angeführt habe, ignorirt hat): „daß der letzte Grund, weshalb Gott die Welt will, weder seine Ehre noch unser Heil, sondern seine vollkommenste Wesenheit selber sei"; ob also die anderen Theologen mit Thomas in solchem Einklange stehen, wie Cl. vorgibt. Da aber die Feststellung dieser Abweichung für meinen gegenwärtigen Zweck gleichgültig ist, so mag die bloße Andeutung derselben genügen!

bedingt, indem jede Creatur, die unfreie so gut als die freie, und hier wieder die treulose, so gut als die treue für die Reinheit seiner allmächtigen Liebe Zeugniß ablegen muß. Deshalb bekennt Günther mit dem Propheten: Universa propter semetipsum operatus est Dominus, impium quoque ad diem malum.

Bei der Frage nach dem Endzwecke der Schöpfung ist also ein Vierfaches zu unterscheiden: 1. Die Weltschöpfung ist selber eine Offenbarung Gottes, nämlich der Reinheit seiner allmächtigen Liebe zu Wesen außer Ihm oder seiner Willensheiligkeit. Insofern ist die Liebe der Endzweck der Schöpfung. Da er aber in dieser Offenbarung (Schöpfungsthat) sich selber verherrlicht und verherrlichen will, so fällt die Selbstverherrlichung, als Endzweck der Schöpfung, mit jener Bethätigung der Liebe gegen andere Wesen zusammen. Die Offenbarung der reinen Liebe zu seinem Nichtich mittelst Realisation desselben ist seine Selbstverherrlichung.

2. Weil Gott in der Schöpfung sich selbst verherrlicht hat, so müssen alle Geschöpfe, sie mögen wollen oder nicht, in ihrem Leben jene Herrlichkeit zur Offenbarung bringen. Und diese Verherrlichung durch die Geschöpfe, als Endzweck der Creation, fällt im Grunde mit der Selbstverherrlichung Gottes im Creationsacte in Eins zusammen. Denn wenn der Schöpfer seinem Geschöpfe den Stempel seiner reinen Liebe aufdrückt, so kann dieses denselben nicht wegwischen.

3. Von dieser Verherrlichung, die kein Geschöpf dem Schöpfer schuldig bleiben kann, ist jene Verherrlichung oder Ehre zu unterscheiden, welche Gott freiwillig in Gehorsam und Liebe erwiesen wird, und

worin Derjenige unser Aller Vorbild geworden ist, welcher von sich sagen konnte: „Vater, ich habe Dich verherrlicht vor den Menschen!“ Und auch diese Ehre ist bei der Schöpfung beabsichtigt.

4. Diejenigen endlich seiner Geschöpfe, welche ihn in solcher Weise ehren, macht er seiner Seligkeit theilhaftig; und auch diese Beseligung ist bei der Schöpfung beabsichtigt: „Gott will, daß alle Menschen selig werden“. I. Tim. 2, 4. Oder, wie Kleutgen sagt: „Eben jenes Gut, das er selber, und wodurch er glückselig ist, wollte er aus bloßer Güte, und nicht aus Nothwendigkeit Anderen mittheilen.“ Beide zuletzt genannten Endzwecke sind offenbar nur bedingte, weil sie nur unter der Bedingung des Gehorsams der Geschöpfe in Gegenliebe erreichbar sind.

Nun hat Clemens die Stirne zu sagen: „Die gleiche Lehre (wie Günther) habe schon Hermes vorgetragen, und sie sei in dem päpstlichen Verdammungsurtheil vom 26. Sept. 1835 ausdrücklich verworfen worden.“ (S. 89 f.)

Weiß Clemens auch, was Hermes gelehrt hat? Die nur bedingungsweise zu erreichende Glückseligkeit der Geschöpfe ist von Hermes als der letzte Endzweck der Schöpfung bezeichnet worden. Vergl. Hermes' Dogmat. I. §. 88. II. §. 179. §. 187. Philos. Einl. §. 81 und 72*).

---

*) Werden unsere Gegner denn gar nicht aufhören, ihre Unwissenheit dadurch zu Schau zu tragen, daß sie den Hermes als einen halben Günther, und diesen als einen ganzen Hermes ausschreien, wie Cl. in Note zu S. 6 gethan hat? Hermes steht auf dem Standpunkte Kant's,

Günther aber stellt diese bedingte Glückseligkeit nicht als den Schöpfungsendzweck auf. Ihm ist dieser Endzweck ein solcher, der „unbedingt", „schlechthin" erreicht wird. (Briefe I. S. 330 ff.) Denn er ist kein anderer, als der unter Nr. 1. und 2. von mir bezeichnete: Gott verherrlicht sich selber, indem er in der allmächtigen Schöpferthat die Reinheit seiner Liebe (seine Heiligkeit) zur thatsächlichen Offenbarung bringt, welche auch von keinem seiner Geschöpfe negirt werden kann, sondern affirmirt werden muß. Diese Liebe (für die also Gott auch „Organe sucht, in welche sie ihre Seligkeit ausgießen kann)", diese thomistische „Güte", welche sich „offenbaren und mittheilen will", mit der Glückseligkeit der Geschöpfe zu verwechseln, konnte nur einem Clemens einfallen.

Vergeblich bemüht sich daher dieser, einen Widerspruch zwischen Günthers Lehre über den Endzweck der Schöpfung und der Lehre der Kirche herauszuklügeln. Weder ist Günthers Lehre hermesisch, noch kann ihr das Zeugniß des h. Thomas entzogen werden.

Endlich sei auch noch einmal des Nectartropfens in der Höllenglockenblume erwähnt, aber nur um die Worte des sel. Görres anzuführen: „Die nun, ehrend das Verhältniß der beiden Substanzen, in der Prüfung wohl bestanden haben, wurden geehrt; die aber gewaltsam die eine von der andern abgelöst, und sich auf

über welchen er fast nur durch sein „Führwahr- und Fürwirklichhalten" (vgl. Philos. Ein. §. 34 ff.) hinausgeht. Wem sollte es aber im Ernste einfallen können, Günthern für einen Kantianer zu halten??

die ihre gesetzt, hatten sich selbst geunehrt; ihr Wille wurde aber als ihr Himmelreich noch immer geachtet; dies Himmelreich aber war die Hölle" (l. c. S. 38). —

Und nun zum Schlusse, den Du, lieber Freund, nicht ohne Befriedigung in der Kundgebung meines Entschlusses erblicken wirst, fortan jede weitere Antipolemik mit Clemens zu unterlassen.

Ich folge dabei Deinem Rathe.

„Aus Deinen offenen Briefen — so schreibst Du mir — wird jeder Unbefangene sich genugsam überzeugen können, daß Clemens die Günthersche Philosophie sich nie zum Gegenstande eines eindringlichen Studiums, geschweige einer wissenschaftlichen Kritik gemacht habe; daß seine ungestüme Polemik wesentlich nur darin bestehe, einzelnen mißverstandenen (wenn nicht absichtlich entstellten) Sätzen aus Günthers Schriften ebenso mißverstandene (oder auch selbstgemachte) Dogmen entgegenzuhalten, in der wohlwollenden Absicht, jene als Häresien zu brandmarken, — kurz: daß Clemens es eigentlich gar nicht mit Günther zu thun habe, sondern nur mit selbstgemachten philosophischen Popanzen, mit den Wechselbälgen seiner in Leidenschaft erglühten Phantasie. Jeden solchen noch zu erwartenden Wechselbalg in kritische Untersuchung nehmen — wo wäre da (bei der Fruchtbarkeit Deines Gegners in diesem Genre!) ein Ende abzusehen? Und wo bliebe das wissenschaftliche Interesse?" —

Ja, dieses Bedenken, daß eine weitere Polemik gegen Clemens nicht mehr im Interesse der Wissenschaft liege, war es auch, was

mich so lange abhielt, auf seine „Replik“ zu antworten. Es drängte sich mir dieses Bedenken schon bei den Worten auf, mit welchen Clemens seinen alten, auch in der „Replik“ behaupteten Standpunkt aufs Neue, und hier allerdings noch bestimmter als zuvor, kennzeichnet.

Er kann nämlich nicht umhin, mir im Vorworte zu seiner Replik das Zeugniß zu geben, daß ich „lediglich durch philosophische Beweisführungen und Entwickelung der Gründe, warum (mein) Meister dies und jenes lehre, darzuthun“ suche, „daß die Lehre Günthers die wahre sei, daß nur sie der Vernunft entspreche, jede andere Auffassung philosophischer Unsinn sei, und daß daher auch die Conciliienbeschlüsse und die dogmatisch festgestellte Lehre der Kirche keinen andern Sinn haben können, als den sie nach der Deutung Günthers haben“, d. h. dem Contexte zu Folge: keinen der Vernunft widersprechenden Sinn! An dieses für ein wissenschaftliches Streben doch wahrhaft ehrenvolle Zeugniß knüpft Clemens sofort den Tadel: „Für die positive Kirchenlehre selbst aber und die Richtigkeit seiner Auslegung derselben beruft sich Herr K. nicht etwa auf eine kirchliche Autorität, auf angesehene und unverdächtige Theologen oder auf allgemein anerkannte dogmatische Werke, sondern er begnügt sich, auf seine eigene Autorität hin dies oder jenes als Kirchenlehre zu erklären oder zu verwerfen, und führt höchstens noch irgend einen andern Schüler Günthers an, der sie gerade so verstanden habe wie er.“ Was diesen Tadel betrifft, so kann ich das Urtheil darüber getrost Denjenigen überlassen, die meine Briefe gelesen haben. Er ist ja nur für solche berechnet, die sie nicht gelesen haben, und deshalb nicht

wissen, daß ich nebst der „philosophischen Beweisführung" oft genug auch „auf kirchliche Auctorität, auf angesehene und unverdächtige Theologen" mich berufen habe. Aber Clemens geht noch weiter. Er, der mit seinem katholisch-kirchlichen Bewußtsein allenthalben so sehr prahlt, wagt auszusprechen: „Er (Knoodt) übersieht dabei ganz und gar, daß es bei der Frage, um die es sich handelt, der Frage nämlich, inwiefern die Ergebnisse der Günther'schen Speculation mit der katholischen Kirchenlehre übereinstimmen oder nicht, ebensowenig darauf ankomme, ob die Lehre Günthers und seiner Schule auf triftigen oder schwachen Gründen, auf richtiger oder fehlerhafter Argumentation beruhe, als darauf, ob dies mit der Lehre der Gegner Günthers der Fall sei. Denn gesetzt, die Beweisführung Günthers und seiner Schüler für ihre Lehre wäre schlagend und unwiderleglich, diese Lehre entspräche aber der positiven Kirchenlehre nicht, was würde aus jenem Umstande für die Uebereinstimmung der Günther'schen Lehre mit der Kirchenlehre folgen? oder gesetzt, die Gegner Günthers vermöchten dessen Gründe und Argumentationen für seine Lehre als vollkommen unhaltbare und nichtige zu erweisen, diese Lehre aber entspräche der positiven Kirchenlehre, würde durch jenen Umstand die Uebereinstimmung derselben mit der Kirchenlehre aufgehoben?" — — Ist die von der Kirche längstverworfene Behauptung einer doppelten Wahrheit: einer philosophischen und einer theologischen, die sich gegenseitig widersprechen *) können, je entschiedener ausgesprochen worden,

*) Ein Widerspruch, der freilich aus der ausschließlichen Anwendung des logischen Formalismus auf die Thatsachen des Christenthums nothwendig sich ergibt.

als es hier geschieht! Wodurch wird denn irgend eine Lehre zu einer philosophischen Wahrheit, wenn nicht dadurch, daß für ihre Wahrheit ein „unwiderleglicher" Beweis sich führen läßt? Und dessenungeachtet soll sie der positiven Kirchenlehre widersprechen können!! —

Ja, das ist eben die Consequenz, die aus der Clemens'schen Verhältnißbestimmung zwischen Glauben und Wissen sich mit Nothwendigkeit ergibt; wenn sie auch von Clemens selber nicht überall so klar und deutlich wie hier ausgesprochen wird.

Und so begreift sich nun freilich das sonst Unbegreifliche: wie ein Docent der Philosophie mit beiden Händen die Zumuthung von sich abwehren könne, Philosophie mit Philosophie zu bekämpfen; und sich ein für alle mal berufen halte, ihr gegenüber sein Dogma als Keule zu handhaben. Aber unbegreiflich ist und bleibt: wie er bei solcher Polemik noch die Stirne haben könne, wiederholt zu betheuern, daß sein „Zweck" ein „reinwissenschaftlicher" sei, und überdies sogar an die große Glocke der allgemeinen Zeitung (Beilage zu Nro. 203) zu hängen, wie „redlich" er es mit der „Freiheit der Wissenschaft" meine! *)

In der That, wer zur Stunde noch zu dem: Credo, quia absurdum (weil zu einer Lehre, die in ihren „Gründen" möglicher

*) Es ist dies um so unbegreiflicher, wenn man bedenkt, was Clemens unter Freiheit der Wissenschaft versteht. Siehe diesen Brief S. 256 ff.

Weise als „vollkommen unhaltbar und nichtig" sich erweiset, d. h. vernunftwidrig ist) sich zu bekennen wagt und somit der Wissenschaft, deren Wesen eben darin besteht, „unwiderlegliche Beweise" zu führen, all und jede Berechtigung abspricht, der hat eben damit auch alles Recht verwirkt, über katholische Orthodoxie und Wissenschaft ein Wort zu reden, und Andere der Pflicht enthoben, auf seine Rede zu antworten.

Berichtigungen.

S. 100. Z. 14, pantheistischen statt phntheistischen.
„ 127, „ 4, zweiten statt ersten.
„ 163, „ 13, zu statt oder.
„ 196, „ 2, v. u. Possibilität statt Passibilität.
„ 211, „ 2, „ „ der statt das.
„ 232, „ 2, zu Vernunfthaß statt Vernunftsatz.
„ 223, „ 4, „ „ Wie als Warum und Wozu statt Wie und Warum.
„ 283, „ 3, v. u. nach anderen lies Anspruch.
„ 298, „ 5, Discedes statt Discedas.

Druck von Keck & Pierer in Wien.



